٣٠٩٤ ز

٢١٤

ش. س

شرح مقاصد الطالبين فى أصول الدين . (ط)

السعد التفتازانى ، مسعود بن عمر - ٧٩٣ هـ

خط تعليق ، كتبه محمد بن شيخ الاسلام (؟) لعله من القرن الحادى عشر الهجرى .

أصول الدين

٣٤٨ ق ٢٥ س ٥ر٢٤×١٦ سم

- نسخة جيدة ، ناقصة الأول بمقدار عشر ورقات ،

الأعلام ٨ : ١١٣ ، ١١٤ ، معجم المطبوعات ١ : ٦٣٧

٣٠٩٤ ز

٣٠٩٤

٩/٧٣٠٥
٢٩٤٠٠-١٣١٠

والشك في حدوث العالم فهو تصور العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم و
تصديق ثم اذا تم برهان فهو علمنا المنتج نوعاً آخر من العلم يسمى بالحكم والتصديق و
حقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها ويعبر عنه بالقائل بنسبة
بكرويه على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور في قولك البياض
عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض
والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية
هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي وليس هو اختصاص التصديق بالمطابق كما توهم
اذ لا يلزم تصور الشيء كالمطابقة مثله في النفس بحكم في الواقع فهو الفروع

كما توهمه البعض

فاضبط يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج
بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم
واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد
الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه
بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين
على نظر وعبارة المواقف هو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة
وربما يتوهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرناه ونسب الخلاف ابو بكر العلم الضروري
بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيده بالمخلوق لان الضروري
والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد ينفك عن العلم الضروري
بان يزول بعد الحصول بطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا
لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس
والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقدر على الانفكاك
والانفكاك عما ذكرتم من التصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة
بالقدرة يعني يلزم من نفوسنا بحيث فلا ن سبيل الى كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر

٧٥٤
توحيد

والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك
كحركة المرتعش ولذا خص بعضهم بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد
هنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ومصرح في عبارة القاضي ليخرج العلم بمثل
تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل
يرد على طرد التعريف العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب
بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري انما ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر
على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي
الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير
مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت وامتناع الانفكاك بالقدرة على ان
يكون آخر الكلام تفسيرا له قوله وقسيم النظري على ان يفهم النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه
بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما سيجيء من ان حصول النتيجة
عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات
ما هو كذلك كالعلم بما يحصل عقيب التذكر والالم ولو قال ما يعقب النظر الصحيح واراد الاستعقاب
العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فهم جعل طريق الاكتساب
هو النظر لا غير واما غيرهم فجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله شاملا على النظر
فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة على ما هو في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية
والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف
العقل او الحس والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي واختيار
الامام اختيار الامام الرازي ان ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع
من جهة المكتسب اعني المط والكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان
يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه
اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيطلب وثانيهما النقض با
كتساب التصديق مع جريان الدليل فيه واجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم

فوجد
كل صح

فيتوجه اليه مجهولا مردود

وهو ح لا امتناع تحصيله او وجه المجهول وهو ح لا امتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق
به التصديق هو القضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب
التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما لا يكون مجهولا بحسب التصور
يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل
التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه
ولا نسلم امتناع التوجه ح الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكف الوجه المعلوم في توجه همة
واعتبار انه بحث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات
فنطلب تحقيقه او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المط المستفاد من الحد او الرسم فا
لمجهول لا ينحصر في الحقيقة ولا في العوارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم
بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه
على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب
بعض العوارض لم يكن ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه
كان مجهولا بحقيقته وما ذكر من التخصيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل
لا يجري ثابت هو المط التام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول
من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم له اجمالا فقط والآخر ليس بمعلوم البتة لكنهما
اجتمعا في شيء فظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المطلوب
المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من حيث بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني
المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء كاجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون
اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب
من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذكر ثم البعض انما يعرف
الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة
لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان
نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا

المطلوب صح

على الفرض ولو فرض فلا ظلما بنقل الكلام الى التعريف للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او
التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته
لها ونفيه عن جميع ما عداها وهو ايضا يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها
من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض
ان عرف بالماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسيبطل لهذا الذي سيبطل به التعريف با
لخارج الا بالخارج وكانه على حذف المضاف اي وعرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي شانه
ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج
وانما ادعى لزوم المحال على ما هو تقرير المحقق بناء على ان معرفة الماهية معرفة لكل جزء
منها ولظهور المنع عليه اقتصرنا على تقريرها كما هو تقرير المطالع العالية ثم لا يخفى ان القدح
في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبا
لبعض وبالخارج احتجنا الى التعرض على الاشكالات الثلث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء
وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه
ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب
فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون
مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون
تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع
التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر
للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم تصلح معرفا بل يكون مطلوبة وينقل الكلام الى تحصيلها
وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون
الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة
بحيث تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد
وعلى ذا اخفى وما في المواقف مدعيا في قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع ان عنى
ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت هي الماهية لان تمام حصول المجموع يوجب حصول شيء

آخر هو الماهية ومثلا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب
فظاهر مع جزء فادح لا نسلم انه لا يدعى ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه
يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصولها امرا آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان
اراد نفي ذلك فبطلانه يشهد له ضرورة ولا برهان له بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود
الخارجي لانه لا يجري في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا
ولم يذكر في حل الاشكال على ان الاجزاء مجموع الامور التي كل واحد منها متقدم ولا تدعى نفعا لان
المحدود ايضا كذلك فلا بد من بيان المغايرة والسببية من ان تعقل تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا
حد واجمالا محدود وهو مع كله مبهم واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرفة الماهية يجب ان يعرف
شيئا من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء معلومة فيفتقر الى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما
عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم
ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء لجواز اختلاف التصورات المتعلقة بها لا بد من ملاحظتها مجتمعة ممتازة عن
الاغيار ويجوز ان يكون الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه ممتاز عما عداها من
غير احاطة بتصور شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات
ويكون التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف بالنتائج
كما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون تحقق العلم بها علما
بها وان معرفة الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيء من اجزائه وان علة
حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه لكان حصول كل جزء بدونها فجاز حصول الكل بدونها
فلم يكن علة ولا يعتبر بالسببية الاجمالية فانها علة لحصول المركب والسبب علة لحصول شيء من اجزائه
واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه
فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي
في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص جميع هذا الجنس وان كان منها
على امتناع كونه في حيز بين واشتغال حيز متحيزين والى هذا اشار بقوله نظرا الى حال الوصف الصالح
لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت له فرادى بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان

ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لا يتأتى ان يكون مطردا وما بحسب المفهوم واجاب
بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل نجزم بانه غير نفسها بان الاشياء
التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان يحصل عند الاجتماع
ماهية من المتأخر فيتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدم
على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهو من اضافي وبها يحصل العلم به ورُدّ المنع بانه بدعوى الضرورة
وبانه بدعوى الاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو
ظاهر البطلان او داخلا فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون من جميع الاجزاء بل بعضها وايضا
لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما كل المفروض فلا يكون المفروض اجزاء او بعض
الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل
عليه لامتناع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء
عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف
والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجموع جميع اجزاء الشيء ليس
نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هو هو لكنه لا يخفى ان
هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية لحصولها في
الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء
المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حدا تاما مع اقتصار على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس
المركب لانها علة وهو معلول لها ومن المعلوم بالبداهة ان محصّل الاثنين يحصل واحد ويحصل
واحد آخر ويضم احدهما الى الآخر فلا يكون محصّله الاثنين بنفسه بل يكون محصله لجميع اجزائه
المادية والصورية قوله البحث الثالث لما كان العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا
اثباتها والرد على منكريها من مبادئ الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى من ط
كونه ضروريا ما هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات
والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ستة البديهيات والمشاهدات والفطريات

والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان يكفي تصور طرفيها بعد
شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فان كان كافيا فهي
البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية
او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون
ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا
فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فهي المتواترات
والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم
بان الواحد نصف الاثنين وان الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم
تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في
الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الكل لا يخلفه
على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات
كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا
ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا وجميع احكام الحس جزئية
لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات
ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند
تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية وتسمى قضايا قياساتها معها كالحكم
بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر
المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل علم وجود المسبب م
للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن
مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى
القضية قياس خفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا
يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن كالحكم بان نور

النور مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس
وفي كونه يضيء دائماً جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه إلى مقابله الشمس فيحدس العقل أنه لو
لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك وفي كل المجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي إلا
أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين
إلا أن الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر وإلا لكان من العلوم الكسبية وسيعرف
معنى الحدس في بحث النفس قوله وقد حصر في البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل أن الضروريات
هي الوجدانيات وأنها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب
المواقف إلا أنه ذكر في موضع آخر أن الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات
كالحكم بأن كل جسم في جهة واعترض على المحصل بوجهين أحدهما أن البديهيات تشمل الفطريات نظراً
إلى أن الوسط لما كان لازماً لتصور الطرفين كان العقل لم يفتقر إلا إلى تصورهما والحدسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظراً إلى استناد حكم العقل فيها إلى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
وثانيهما أن كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الإمام
في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في
كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلاً عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات
من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بأن ملحق الأربع ليست من الضروريات على أنها ليست من الكسبيات
أيضاً بل واسطة لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكري وبه يشعر كلام الإمام حجة الإسلام حيث قال
العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فإنه لا بد
فيه من حصول مقدمتين إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور بتوسطهما
وإفضائهما إليه وبهذا يظهر أن النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري بأنه الذي لا يفتقر إلى واسطة
أصلاً أو الذي نجد أنفسنا مضطرين إليه فإن قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع
فيجب أن يكون ضرورياً بلا نزاع كالعلم بأن النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع

تواترا
المتواتر كوجود مكة مثلاً وهو معقول آلته تكرر السماع حتى إذا كان المسموع المتواتر خبراً
عن نبي خبر الصادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابياً وفاقاً مثلاً إذا تواتر أن أخبار
النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على من أنكر فالعلم بأن هذا صوت المخبرين ضروري محفوظ
من الحس والعلم بأن الخبر المنقول كلام النبي عم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
المتنازع في أنه ضروري أو غير ضروري والعلم بأن البينة يجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب
المقدمتين أعني هذا خبر النبي عم وكل ما هو خبر النبي عم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات
وما نحن فيه أن هذا الحديث متواتر معناه أن الخبر بكونه كلام النبي عم متواتر سواء كان هو في نفسه خبراً
أو إنشاءً قوله وأما المنكرون فقد ثبت آنفاً وأهل الحق على أن الحسيات والبديهيات مبادئ
أولية يقوم حجة على الغير وأنكر على ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادئ في البديهيات
ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعاً ولكل من الفرق شبهة وأطنب الإمام فيما يتكثر إلى مثله ونسبة
القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات إلى أكابر الفلاسفة ورد بأن أكثر علومهم اليقينية
مبنية عليها والمبادئ الأول الضرورية مستندة إليها على ما صرحوا بأن مبادئ المجربات والمتواترات
والحدسيات من الإحساس بالجزئيات وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل للعقول لهم
من الإحساس بالجزئيات فكيف ينسب إليهم القول بأنها ليست يقينية واعتذر بأن المراد
أن جزم العقل بأن أحكام المأخوذة عن الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وأن أي أحكامها يكون يقينية
وأيها يكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطائيا [سفسطيقا صح]
وما ذكره في تلخيص المحصل من أنه لا حكم للحس لأنه ليس من شأنه التأليف الحكمي بل الإدراك فقط
وإنما الحكم للعقل ليس رداً لكلام الإمام بالمنافاة في أن الحاكم هو الحس أو العقل بواسطته بل
بما رتب عليه من المقصود حيث وارد المحسوس من حيث أنه محسوس لا يوصف بكونه يقينياً
أو غير يقيني وإنما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل فيصير المعنى أن أحكام العقل في
المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لأن المعقولات
الصرفة أيضاً قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته إلى الحكماء لتصريحهم بخلافه في ذكرهم ما ذكر

الامام انه نقض بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز
صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول ورده بان الحس ليس اعترض بانه تنبيه
لمن يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات بيان النقض عن مضايق
مواضع الغلط ثم احاله تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل
في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها
ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهو
لا يقتصر على الادراك المحقق واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم
في المحسوس على خلاف ما هو عليه بان يرى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس
والساكن متحركا او بالعكس الى غير ذلك كما يرى العنبة في الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد
كالكوز والوزن المدار مقير والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى
محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة
والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب انه غلط في بعض الصور لا ينافي الجزم
المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذا العقل قاطع بانه لا غلط
هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا يعلم على التفصيل وهذا ما قال
في المواقف انه ينقض ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس
لا ان لا موثوق بجزم بما جزم به وكونه محتملا اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام
المحسوسات محتملا اي بصدد الاحتمال لبنائه على عدم الوثوق بما يقع فيه من الجزم فقوله
وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس
له كثير معنى قوله فمنهم من قدح قالوا انما فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه
للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته
ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق بها اما كونه اجلى

بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو
العقل واما استغاله
ببيان اسباب الغلط فيما اورده
الامام من الصور فعند ...

١٦

فجلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا بلا حظ في قولنا
الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد
لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون هذا المثلث كائنا وليس
بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف
على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشيء موضوعا
وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تتبين
بانظار دقيقة فان نبت الانظار وحصلت المطالب بعد توقف لا محالة على حقية هذه
القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا
وهو محال وان لم يثبت شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان
بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واسترسال في تحقيق النسبة ولا في دفع
الشبه وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من
لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعرف
او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة في الشبه ان هذا التصديق يتوقف
على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا ينقض الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم
المطلق تناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون
هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب
انه لا استحالة في كون المعنى الواحد قسما من حيث الذات والمفهوم وقسيما من حيث الحصول في العقل ولا في
كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء الازيادة
تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه القضية محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن
او ليس بكائن فاما ان يكون عين وجود الشيء نفسه فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه
مفيد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان
يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان كان الموضوع خاليا عن الوجود و
تسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود والضابلزم كون

البتة غير وهو اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود
المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين
باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم اتحادا بحسب
الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا
من حيث الحصول في العقل ولا قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله
اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم
في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول سببا وصفا كان
للموضوع موصوفية به وهي وجودية لانه نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف
بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية
نفسها متقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل الايجاب
تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل يجوز عندي صدق
الايجاب في الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان يكون
عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها
باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافيات في العقل حفظا لا ينافي انتسابها
الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب
والاضافات ومنها انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء جوابه
على انا لا نعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها يلقبوا في الكتب
حدا ثم يقولوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس او المعقول
يكون شبهة لا اقل فهو لغو ومنهم من قدح فيهما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية
قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب
ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في
انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق

١٧

بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس
الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتق من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط في
الحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا
المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض
حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبههم نعم اللاادرية فانهم اصروا
على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم
الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف
وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا
اسد طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها
لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات
التي هي الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم
من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب عندنا لا
يتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما
ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه
بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لنائرة فتنتهم
وانطفاء لنائرة شغلهم **الفصل الثالث في النظر** اورد فيه ستة مباحث الاول
في بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي جهة اتفق بل لابد من مباد مناسبة
له والمبادي لا تتوصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا اردنا تحصيل مطلوب
تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة
عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود
الوسط فتستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب
بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينيا او غير يقيني فهناك حركتان يحصل
باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث

الصحيح عند مبادي الثانية ومن حيث التعريف الترتيب المخصوص ما في الثانية وحقيقة
النظر مجموع الحركتين وتمام صفة الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس
ولا محالة تكون هيئاتها نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة
للمعقولات لبعض البعض وتجريد البعض وترتيب للماخوذ وغايته حصول المقصود ولما كثيرا ما يقتصر
في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا جاء ذلك فيقال هو
حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطلوب وترتيب المعلومات للتادي الى المجهول
ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل
وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب
بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لئلا يخرج التعريف
بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر حقير والامام ذكر
مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعل
عبارة عن نفس العلوم المرتبة ويقال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى المجهول اراد
بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين
فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وح لا يرد
ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج
الظن الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال يؤدي الى التادي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد
من جهة الصورة بل المطلق النظر ومقدماته فلا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا
بينا وله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل
عند العقل واحدا كان او كثيرا تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شيء من التكلفات
السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء
ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلته ذلك الشيء
فيبصر كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء
الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب ثم ههنا تفاسير للنظر بتجريد الذهن عن الغفلات

اوجه

كلانه اذا ... للمعنى العين ... الكيفيات

بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب
عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور صح ان يشار الى تفاسيره
صح على اشارة الى ذلك ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس
في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخييل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على
حركة النفس بالقوة التي الة مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة
في المعقولات واما في الكائنات والمحسوسات فقد يسمى تخييلا وما وقع في المواقف ان المراد به الحركة التخييلية
ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد
كانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر
على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حركات
النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لا فائدة في ذكره ومن جعله واعتذاره بانه
لم يجعله جزء من الحد بل لانه قال النظر الفكري هو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة
ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم
او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان
البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان محصوله قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا
للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن جاز ان لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان
يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاعتقاد
غير المطابق ليستلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول
ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب
غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون
في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليس كذلك ولذا لم يجز الاقتصار على قولنا
يطلب به علم الخروج ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها
الا بعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد من كل نوع
على ما صرح الاصحاب وبقي كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد ليمتنع في التحديد على ما جاب

بان الظن منوا المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في مفهومه اذ هو الاعتقاد الراجح
وهذا غير ظاهر وانه لان اعتبار رجحان الحكم في مفهومه لا يجعله مجازا او باعتبار التعبير عنه
برجحان الحكم في الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه لاختصاص باب الرجحان المعتبر
في الظن وليس من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد نبه ان كلا
من الثلثة خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون العكس منه
الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات فيحصل مبادى مطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم
هو الذى يطلب به الظن او غلبته ولا يمتنع الانتصار فوق الصحيح الكل النظر سواء جعلناه
نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على هيئة مخصوصة
يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اى الامور الحاضرة
مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضاف الى النظر لتلك الملابسة
او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان
لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة من لوازم الترتيب الا ان
المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضعا ما وجعلها
منه الحيثية والصورة من الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها تتواكل الاشياء
واحد واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والا ففاسد
لا يؤدى اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي
معرضه الفصل فصلا لها وفي معرضها الخاصة خاصة لها شاملة لازمة وان يكون المذكور في
الحد التام الجنس والفصل القريب الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات
مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما تبين في الصناعات
الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيتقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل
صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة
في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر انه لا
تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيم الى

الجلي والخفي بهذا الاعتبار بتفاوت اجزاء كل من المعرف والدليل وقد يكون ضروريا
شهورا وقد يكون نظريا ينتهي الى الضروري بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور
القياسية لها اشكال وفي عبارة المواقف ربما يوهم اختصاص التجوز بانقسام
النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر
الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب
الصحيح المعروف بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن واما النزاع
في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل
عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ
بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من
ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر
على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصر الآمدي فاعترض
تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات
الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يفيد العلم وفاقا وبان
لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم حينئذ فضلا عن
وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو راي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح
الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب
العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المطلوب به التصور
هذا وظاهر من كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات
وان ما ذكرنا من حدوث العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن
انه يعم التصور والتصديق ويكفي منها قوله بعد حصول عقيبه بشرط الكيفية افادة النظر العلم
معناه انه لا يخلو الانسان عن العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذكره انها من غير
وجوب بل مع جواز ان لا يخلق على طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات
الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وان المختار له يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فريقان منهم

من جعله لمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين
وملاحظة وجه وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة
من طريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر
على اي تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا هو الاثر
الحاصل بالفعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر الفاعل
اكثر الفعال سيما الاولين لان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح
فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان
تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظر واعترض بان هذا لا
يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان اورد بصورة قياس منطقي بان يقال
لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا والالزام على الخصم انهم
انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه
حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا عندهم ايضا والحاصل ان
هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل واحد
منهما بعلة اخرى والخصم يمنع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك التذكر
في عدم المقدورية ويمنع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد
وانما ذلك عند كونه ساقط الذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتوليد العلم لكان
ايضا فعل الله تعالى ولا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو
لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لانه في التذكر عبارة عن حضور علمين احدهما العلم بالمقدمات
التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اثبت بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر
فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان يكون العلة هي لزوم حصول الحاصل
اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم وعند الفلاسفة اصلاحو
من طريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه
من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا

بقدر الاستعداد وعند اصحابنا وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع
عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي رحمه الله انه
المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن
لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر
يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة له او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل
الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي
بان هذا مذهب هو اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم استدل الامام الرازي على الوجوب بان من
علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم
ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان
العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه
لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير
وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجيء لانا نقول فيجوز ان يقع
بانه لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب
الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل
والترك بانه لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود
الجوهر لوجود العرض وحاصله ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط
وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ههنا مقدار وهذا كما هو
عند من يقول من المعتزلة بكونهما بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بانه لا يتمكن
من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لا يرد نفعه لعدم اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما
لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر
عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاول حتى لا يمتنع
الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن
بقوله ثم عادي مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا فوق فان قيل تحرير السؤال ان الحكم بان

النظر يفيد العلم اما لانه يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا
لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح
من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة ولحصل اللازمين
لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته
بالنظر وهو دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزام للمدلول وهو معنى الافادة وتناقض
من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهو معنى قولهم اثبات النظر
بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم
المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بكونه الموقوف
هو التصديق بالموضوع وعلمه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة
لها اذا تصور فتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم
في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اي العلم
بحقيتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة ويكونهما مستلزمة للمطلوب
او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم
وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات
مع التصديق بالنتيجة كذلك يسقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف
فيه والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف
وعسر في تجريدها على الوجه اللائق المانع عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي
في كثرة الممارسات النفس اليها او نختار انه نظري نثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات
ابتداء وانتهاء بان نعلم من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص
او العلوم المرتبة نظر اولا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيدنا العلم بالضرورة بان العالم حادث
ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات الكلية على ما ادعاه الآمدي
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر
المخصوص وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال الامام

من غير لزوم دور
او تناقض

الحق من انه لا يمكن اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف
بانه اثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدم الشيء على نفسه وجوابه
ان نفس الشيء بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فيجعل القصر في الاحكام كهذا النظر الذي
اثبتنا به كون كل نظر مفيد للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه
من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية
الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم
او كل نظر مقرون بشرائط يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بعينه هو القضية الشخصية التي
موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم
حادث من غير اعتبار كونه موضوعا من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات ولا الاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين ما هو مجهول ليلزم الدور والتناقض واصل الجواب ان الحكم
بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى
الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا قلنا الحكم على العالم بالحدوث
قد يقع التعبير عنه على وجه يجعل الحكم غير مفتقر اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفتقرا
بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفتقرا كسبيا كقولنا
كل متغير فهو حادث وبهذا يندفع ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم
بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها
معلومة قبل ان يعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه
من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل
لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه
ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا
الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر مع قطع النظر او كل نظر على شرائط يفيد العلم وما ذكر
من التفصيل قطعا انما هو بالخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او
لا شيء من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو

هذا

بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول
جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورة في جميع الاشكال على ما يراه بعض
المحققين من ان جملة الشرائط ملاحظة حينئذ دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة من مح
حتى ان الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل
عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة
انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى
الاشكال في الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل
وان لم يتمكن من تلخيص العبارات فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم
مشعر بان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وصرح البعض بتنبيه عليه ومنع
الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا يمكن
امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدل له على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا
للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاوليين
ونعني الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين
الى النتيجة لا انضمام جزء العبارتين ليكون معهما على انه لو سمي مقدمة اخرى عبارة عن التفطن لكون
الاصغر بعض جزئيات الاوسط الذي حكم عليه بالاكبر فليس يلزم ان يكون مع المقدمتين بهيئة
والاندراج يشترط العلم بها لتحصيل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه يكفي حضور
المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة من الجزء الصوري حيث يكون على ضرب
من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس او نحو ما حتى
لو استحضرت المقدمتان في صورة التعلم على هيئة الشكل الرابع لم يتنبه الشك ما لم يعكس الترتيب
مثله فما المتنازع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة
نعني حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين و
لنسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكفي ذلك في الشكل الاول ويحتاج في الثلاث
البواقي الى الاكتساب ويرجع الكلام الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفي هو

المطلوب على ما هو خاصة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن هنا استدل بعض
المتاخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون
طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون من نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج
الى من لوازم الاشكال بعلم اللزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يعترض الاستدلال
بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير
بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد
المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون
مع ح لزوم احدهما اوضح لاتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث فاستنتاجه
من شكل آخر لا يتصور الا بتغيير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير
حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا او بتعدد المادة ولا يمتنع
ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت خبير بعد تحرير محل النزاع بحال هذا التقرير الا ان يقال الاستدلال
الاستدلال بتفاوت الاشكال في غير القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم
للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا
متفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء
جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم لجميع
شرائط اللزوم الا ما نقول عن قريب لزوم الشيء والعلم بلزومه في الضروب والاشكال متساوية
في لزوم النتائج اياها بمعنى صحتهما لا يتغير الامر على تقدير صحتهما وانما التفاوت في العلم بذلك و
مشروط متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج
من جملتها فوجب [illegible] الحال في الوضوح وانما لم يورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه هنا لئلا يكون التصديق
الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام
من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل ثم ينبغي ان لا يكون العدد بان محل
الكامل ح الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد
عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر الى لم يقع عقيب النظر خلافه في ذكر او لم يلزم بعد هذا خلافه

ذلك لا مساغ ان يعود او يظهر خلاف ما حصل من نظر فيظهر خطاؤه ولذلك ينتقل المذاهب وان كان
نظريا يفتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل وربما يختار انه ضروري ولا نسلم ظهور الخلل في مثل
هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نزاع في انه حق قطعا او يختار انه نظري ولا نسلم احتياجه
الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم
المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر
لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بالنظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه
لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نسلم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون
نظريا ولا نسلم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد ونقرير الطوالع ههنا
قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل وكانه على حذف
المضاف اي علمية العلم الحاصل اي كونه علما ولذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر
لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الخامس
ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لانه يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم لاستلزم ما ينافيه عقلا
او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى
الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فيما
بالملزوم للعلم التنافي والمشروط بعدم العلم يقارنه فلا تنافي السادس لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه
عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق
الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات
والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله
وذلك بمباشرة الاسباب كالفكر والقصد والنظر واستعمال الحواس ولما كان هذا مما دل الآمدي على ان التكليف
لم يقع بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وهو مقدور [illegible] في نوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته
ومن ذكر في الجملة فالعلم النظري مقدور بالتحصيل والترك بخلافه في الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك
ومنها امكن في العقيبة النظر ما اعتقاد النقيض بخلافه في العقيبة البديهية الدالة لكن الاقرب الاشبه
الى الاستنان اتصاله ومناسبة [illegible] بقدر انا وقد كثر فيها الكلام ولم يحصل النظر

بعدم المعارض اذ لا يتصور مع المعارض [illegible] نعم انه ليس بضروري [illegible] المعارض بل نظري فيتسلسل م

فكيف
الجزم بان لهذا الشكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد
متعلق به او غير ذلك فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات عن الالبسات
مباحث المذاهب في الصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل بعض العلوم بالنظر لا على امتناع
والمسارع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الجملة لاكتسب لكان
شرط هو التصور حقيقة لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع
التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزم
ولو سلم فيكفي التصور بوجه السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا
يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به ولا
لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة اعتبار المغايرة باشتغال المفيد وان
كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى
المدلول الذي هو ههنا العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا
للشيء وموجبا له انه يوجبه ويحصله علما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء
ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم
ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول
واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير
مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض لافادة النظر قدرا من
العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم الخلاف فيه من العقلاء في الحكم الضروري
وهو باطل بالضرورة واما اجاز خلافه في جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل
نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم
وهو المطلوب وان لم تفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض فهو [illegible] واما النظر الفاسد
القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد
هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزم لان من يعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر امتنع الا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل لا لانه ان كان الفساد

الكثر م

مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلانا نمنع فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقدير بل اما عند فساد الصورة فقط كما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من المطلوب حينئذ يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس لمقدمتيه نعم قد يعتقد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد من نفى الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما انفك المدلول عنها كالدليل ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم الاطلاع على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل الحق لا يستلزم العلم لذلك وما ذكر من كون المحقق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل **المبحث الثالث** يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب لانه طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب لانه عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي بعض اصحابنا والجهل المركب مقارن للجزم فبينهما تناف واما لان الجهل المركب صارف عنه كالعلم الامتلاء على ما هو راي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك والى هذا ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ

الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرناه من وجوه المنافاة اوضح مما في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر وحده دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون من عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق فلا يكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف باضداد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص باضداد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كلام من قبيل الغلط فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز في دليلين وثالث على مطلوب لحصول العلم بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما هو حيث نقصد بالنظر طلب العلم والظن لكن قد يورد صورة النظر ولا يقصد به ذلك بل لغرض آخر مثل ايقاع الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الالزام بان يكون مما يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد وبهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول النتيجة فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام الغزالي في الدليل الذي نظر فيه وجه دلالته اي المقدمة كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا اللازم للكل للمطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتجنيس هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر من جهة دلالته ومن الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليحصل من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيدنا النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم وحدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة لحق ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة حسب المفاهيم قال الامام كما انه لا كانت صحة الدلالة في القياس

هو اللفظ لوجود التنبيه بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين
المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المستنتج وانه غير اللفظ لوجوده في المعرفة بالقوة و
بالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول وقد تفرع
عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم
بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من الخلاف
في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة
الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة من العلم بذات الدليل
كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا
خفاء في مغايرة الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مخالفة
لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلاف ما هو مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتاج الى البيان و
جعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس
الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرة الدليل والمدلول لانه قال ان قال
المسلم انا نجري بين المتكلم عند استدلاله على وجود ما سوى الله فنقول لا يجوز ان يكون
وجود الله وجود ما سوى الله علة وجوده لكن مغاير له الا ان المغاير لوجوده اذا احد وجود
ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول
الذي هو مغاير له اما سواه باعتبار عقلي ليس له وجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق المضاف
هو قد ورد يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد
ثبت افادة النظر الصحيح للعلم بالشرائط المعتبرة على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه
المنتج لمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم الصادق كونه نظرا في معرفة الله
لكونه يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل او لا لتحقق الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه
مخصوصا بما يهدي اليه او ينتهي سلسلة التعليم الى النبي المستفيد علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد
المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد
صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقوله وذلك المعلم فيدور لانه قوله احتاج الى كونه صادقا لانه يفيد

على وجوده تعالى

هذا كلام ... وانت خبير بان كلام
... عبارته لا تفيد ان يوجد له
دليل على المدلول او وجه الدلالة
... مستقلا ... الدليل كالامكان
والحدوث في العالم ...
عبارة ... يكون امرا
اعتباريا ... العلم بوجه الدلالة
ونقاد ...

كونه كذلك

كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق في النبوة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم
مستقلا بافادة المعرفة ليلزم منا العلم بكونه صادقا لا لكذب النبوة بل نجعل المفيد هو النظر المعرفي بارشاد
منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك فيفتقر الى امام يعلمنا الادلة ويدفع
الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما مستحقا
للارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم في حصول
المعرفة واما الوجوه الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم
يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامثال الاخرى على ما قال النبي ع م امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وقال ... فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين با
لصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي ع م وعدم امتثالهم امره فطريق
الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي ع م ونكتفي
به اماما وهو سلسل قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد و
التعليم ويتوقف النجاة على متابعتهم والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظ
من المتن ... المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
الا من حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي
هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب
المطلق شرعيا كما هو رأينا وعقلا ان كان هو عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال
اما كون النظر مقدورا فظ واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى
للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به اما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص
الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واسناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل
لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف
ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس
وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا لما ان ارادوا سلوك
طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد عنه ظنه الخوف ... على ذلك يلزم ... د
بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ... بالصانع وما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب الاضرار

ارادوا منه

بل لكونها تصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب المصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع
ونبوة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء
قائم فالخوف للعقاب او الاضلال في حاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان حصول المعرفة احسن
حالا ممن لم يحصل له لانها في الكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة
على وجهها ولا قطع بذلك بل يحتمل ان يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البله ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تم الدليل المذكور بيان اي صح
وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا
واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر الى حل لكونه منعا على مقدمات
مبتنية على افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و مقرع صح
بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع
لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو محال
والجواب ان امكانه ضروري والتقرير مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم
يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون
عارفا به بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة
البشرية الثاني انا لا نسلم تمام الدليل على وجوب المعرفة اما النقلي مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل
بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا
او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد
ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع علم
متواترا اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكره من الاجماع على الاكتفاء
بالتقليد فليس كذلك وانما اكتفوا بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق
شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبهة باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء با
لتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر اذ لا يستلزم الحكم بهذا الاكتفاء المعرفة

بالدليل الاجمالي بل يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه الا هو المكلف ويبذل في تحصيل
التمكن منه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد ان يقوم به البعض
الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام
على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر
او خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات
وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة
الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم اخر فلم يتم الا بالنظر العقلي
واما الالهام فلانه لا يثق صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر ولم يعتمد على العيان غيره واما تصفية ان صح
الباطن فلانه لا يعتبر بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة
بدون النظر لا يقدح فيما ذكرنا اذ لا ندعي الا وجوبه في حق العام الاغلب وهذا لا ينافي ظهور كونه طريق
العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة
مقيد بالشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والا حوال
والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا
مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا في مقيم
وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه
لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك وعدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على
العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وبه يندفع اشكال اخر هو نقض للدليل بها وانما لم نورده
في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدوريتها وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة
الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل عما يتوقف عليه قلنا
المستفيد وجوب الشيء بدون وجوب المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة
ولا اشكال فيه فان قيل العلم يجب مقدمة الواجب المطلق لما ترك تارك على تقدير التكليف بالاصل لكونه

[illegible] ايضا صح

واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة يمتنع حصول التكليف
به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا انما يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا
بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مامورا به متعلقا لخطاب الشرع على ما هو المتنازع والجواب
تخصيص الدعوى وهو ان المامور به اذا كان سببا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله
كان ايجابه ايجاب مباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر بانه سبحانه لا موجد الزهوق مثلا
وهنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كسبه فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا
مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر
شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل
لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا
الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك هو قالوا لو لم يجب الا شرعا احتجت المعتزلة
على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يتوقف الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع
لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر وجه اللزوم ان النبي عم اذا قال للمكلف انظر في معجزتي
حتى يظهر لك صدقي في دعواي علي لك ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت
الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل
قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عم
الزام النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعني بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته
الجاء الخصم الى الاعتراف بتفصيل لبطلان اجماله حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره
ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة صح
مطلقا فان قيل بل هو من الفطريات الجلية التي ينتبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما ينبه عليه الشارع
من المقدمات قلنا الو سلم فلم ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط
وذلك ان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر وهو ان اراد نفي الوجوب والثبوت لم يصح قوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب فان اراد في الوجوب التحقق في الثبوت

العلم به يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على
العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال في المواقف انه
قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم
بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعائد اسم الاشارة وان حمل اراده العلم بقوله لا يثبت الشرع
ما لم انظر او اراده التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب فحينئذ صح جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم
تكرر الوسط فهذا قياس صحيح مادته فاسد صورته وبالعكس

المبحث الخامس

اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال
الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر
لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو
القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال المص
والا فالتحقيق ان النظر او القصد اليه لانه اي النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط
بالمط فينبغي ان يكون احد الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة
ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته
وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم
اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين النسبة مع عدم
اعتقاد المط او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات
كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء
منهما بمقدمة واعترض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى
الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة
الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه
فصار من شرائط الوجوب فلا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة
للحج فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر وما في المواقف ان وجوب المعرفة
مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك لينبني على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلانه لا يقولون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية

بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة فمنع وجوبها وجوب
تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل
المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك ههنا ولا بد ان معناه التردد في النسبة
على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل
المركب بان الواجب هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته لينتقل الى العلم وذلك لان امتناع
النظر والطلب عند الجزم بالمط او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يجاب عن رد الشك انه وان كان مقدمة للنظر
الواجب فليس من اسبابه لتكون ايجابه ايجابا له لا يقتضي تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد
ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من الامور التي يطلبها العاقل ويحكم
باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وستعرف فساد النظر لمعرفة معنى الوجوب العقلي هو ل

المبحث السادس قد سبق ان سائر الى الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب يوصل
الى المط والثانية صورته والمط اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حد
او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التميز امر لا بد منه في التعريف لاستلزام المعرفة بوجه التميز
عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع
خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها فيما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى
بهذا الاسم وان كان عرضيا لها يسمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز
ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جوابا عن السؤال عما هو عن الماهية وعن كلها يشاركها وهو
المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم
فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس
الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب وبشرط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا وقيل
هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا اطلاع على اجزاء الماهية ولا
بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون الحد المركب من الفصل القريب مع العرض العام
او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من
محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني تبديل لفظ
بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع

ماعداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأي المتأخرين على اشتراط
كون المعرف مساويا بان يكون مطردا ومنعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل
الى التصديق يسمى الدليل لافضائه الى رشاد المط والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس
او استقراء او تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما
ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهي القياس اذ النتيجة
مندرجة في مقدمته وان اشتمل المط على الحجة فهي الاستقراء اذ المط حكم كلي يثبت بتحقق الحكم في الجزئيات
المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما
من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع
الذي هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو
التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في
بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير
الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام
من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان المط الاندراج مثل ان يكون الغير شاملا
له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلذا قال صاحب
الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط
مساويا بالاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء
ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتاتى في مثل قولنا كل ناطق
انسان وكل انسان حيوان والاحسن لا يغاير مرجع القياس الى الاستفادة للحكم على ما ثبت الاصغر ملاحظة
مفهوم الاوسط وهو احق ظهورا وان كان مفهوم الاصغر مساويا بالحال في الامثلة المذكورة بل وان كان
مفهوم الاصغر اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان ليس
انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا جاء الآخر اذا
الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح
ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر يتحقق ملزومه وكل ما يتحقق ملزومه فهو متحقق او
مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والمقتضاد يجعلون القياس اسما للتمثيل ايضا فيه

من ثبوت الحكم الجزئيين لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه حمل النتيجة المجهولة
مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا
فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان
الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية فانه خارج
عنه كذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحرف الربط والاعراب يسمى استثنائيا لما فيه من استثناء
وضع احد طرفي الشرطية او رفعه والا يسمى اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر
والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت
منفصلة والاقتراني حملي ان كان تاليفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء
فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت
الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من
اطلاقه في الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما
في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني
ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل
الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة
في غاية الحسن ونهاية الايجاز واورد على الامام على وجه الاجمال انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر
عن الشكل الثالث بحصول وصفين لمحل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشتمل
صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصاهل اذ قد حصل في الانسان
ثبوت الحيوانية ونفي الصاهلية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصاهل وعبر عن الاستثنائي
المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان
ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غيّره صاحب المواقف الى ما هو
اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعني
اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق
الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل
عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر قوله وقد

يعني الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتامل
فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فنفس ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا
كان او ظنيا وذلك مكانه لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر
بالصحيح لانه لا يوصل الفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليشمل ولـ
التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة و
الاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم
الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي التصديق بذلك وما يقال
ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول بمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كانت او سلبا
من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل يتحقق شيء آخر هو المدلول وفيه لا يخرج مثل الامر الاول
بشرط الجميع على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وفيه لكن الدليل عندهم
اسم لما يفيد التصديق وحد التصور والعلم قسم من التصديق مقابل للظن وعلى هذا فمعنى العلم
بالدليل اي فاحملنه على نفس العالم للصانع هو العلم بما يوجب النظر في وجه دلالته من المقدمات
المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم
العلم بالمدلول الآخر لا انتقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط
لكونه غير بين لا بانفعال لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون العلم الآخر كالملزوم
لا يتحقق بدون لازمه زوالا لما بينت والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك واما الحاصل
ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتوقف انما يظهر في العلم
باللزوم وتحقق اللازم فوقه والدليل ينقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب
من العقلي والنقلي ومنها توهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم
تثبت سلسلة صدق المخبر الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بانه صرح
فيها اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع
من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك وبين انه اذا اريد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته
القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج

واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي
وانما قيد المقدمات بالعقلية لان النقل لا يضر بعض مقدمات البحث عقلية لا مركبة لا بل المركبة
بل منتج فيه هذا فاذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ماخذها كالعالم للصانع
والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزام المط اذا
كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي في الحكم المط ان استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء
بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج
وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يبتني عليه
ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عليه السلام ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل
لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث
العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر
واذا انعاضد العقل والنقل كان المتنبه ما اتحاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت
الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية ومما يعتقد به حصول القطع وصحة
الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد وجماعة يظن المستدل
صدقهم كالمنقولات عن بعض الاولياء او العلماء او الشعراء ونحو ذلك حتى لو حصل
العلم الحاصل بالخبر المتواتر استدلالا بالمشوق النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة
الانبياء وهو ولا اصفاء الى افادة النقل الظن وانما الكلام في افادته العلم فانما يتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك
المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعض رواة العربية لغة وصرفا
ونحوا على الغلط والكذب لان مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل
اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظ واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس
الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك
بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع
له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص لظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض حتى ذكر بالنسبة الى ان تراد في زمان الامر كل البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى

ناسخا وعلى عدم وجوب تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وفي بعض كتب الاحكام وعلى عدم
الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها ليحصل المعنى المقصود كقوله
وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله لا اقسم بيوم القيمة فان كلمة لا في الموضعين
محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان في الكلام محذوفا يجب تقديره ليحصل
المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم بالاضمار
قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتني
على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا يدعيه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي
اذ مع وجوده يلزم تاويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد
حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب
العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه والنهاية بالاحتياج اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة
صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما
يفضي وجوده الى عدمه لا تحققه فتعين التاويل واقتصر في المتن على هذا الكون وافيا بتمام المقصود
وذكر انه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل تعين انه لا يفيد
العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة
اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بتساقطهما
وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معها حقية شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا
لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما او اعتقاد
بطلانهما وارتفاعهما فغايته الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المط
اعني عدم افادة النقل العلم حينئذ يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد
القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد
الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما
وفي التوحيد والبعث اذا انتفيا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله

فلا عبرة بها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا
جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي ولا معونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال
للعقل فيها فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا
من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين
يفيد العلم بانتفاء الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمط وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها
اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول
هذا العلم بناء على حصول مستلزمه على انا لا نسلم ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم
اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال
اثباتا او نفيا فضلا عن العلم به لكن ها هنا كلام في افادة اليقين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد
ذلك ويستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه بدليل على
ما ذكرنا قطعا ما ذكروا من ان هذه الاشتراطات انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف
فليتامل **قوله المقصد الثاني في الامور العامة**
قد سبق الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الابحاث الباقية توقف بعض مسائلها
عليه ووجه افراده عنها مع كونها منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة
بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات
في قوله الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض
لا افراد اذ لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلم والكثرة يعم اكثرها
ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون
لم يذكر في احد المقاصد بالاصالة ولا فيكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والاضافة
والمعلومية والمذكورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة
المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتبارا محضا او خصوصا بالموجود لان بعض ما يبحث
عنه في الباب كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما

عائد اليها بهوانه لما كان البحث عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص بكل منها

والكيفية صح

يخص الواجب فقط كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم
من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير
وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة
حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وجميع الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه
جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة ليبحث الحال عند من يقيه ومن تفسير الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع ولهذا كان ينبغي ان لا يذهب صاحب
المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم **قوله**
الفصل الاول في المقصد الثاني من ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل
الاول في البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل
عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود
وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف
منه بل ما يساوي مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ
دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا
للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك
بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس
انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل و
المنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسما فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي
ثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء
في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف
المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير اذ معنى اما الموجود
او العدم او المعدوم ولا شيء منهما يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز
ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء
في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسما على ان كلا منها

هو دن على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت على
على الموجود بان معناه الثابت عينها اي نفسها من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر يتخلله والموجود
فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الموجود او بالوجود
وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت
وهو معنى الموجود ويكون معنى التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية
وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين وكان زيادة العين لدفع توهم ان يراد (والمعدوم هو المنفي العين)
الثابت لشيء او المنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان
الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال فهو اخص و واستدل الامام جعل
التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود
والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر اما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو
مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع
متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فهو مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود
جزء من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي لجريانه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم
لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز ان الحكم البديهي مع تصور الطرفين بالحقيقة (عدم صح)
بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول انه مصادرة ولم نقتصر على
رده تنبيها على ان الجواب يدفع سؤال المصادرة ويخفف لزوم المصادرة فان بداهة كل جزء من
اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لو فرض مع بداهة هذا التصديق سوى ان ما (سلم بداهة تصور الوجود له)
يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل بعد على ما مر في تصور
الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل فلا يتاتى ان يكون الاستفادة
منه فيبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة
لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء
والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع
العلم ببداهة اجزائه يعني انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي وان حسن في تعقل
المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل بل انما الوسم في المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب

الاعتبارات سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم فلا نسلم المقصود
للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء
بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا
من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الموجب الثاني ان الوجود معلوم
عمهه وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا
احتجاج على امتناع تعريف هذه المقدمات فلذا لم يتعرض لبيانها في الوجوه لمنع اكتسابه اما بالحد
فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات
لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهيته نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود
المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها او لازم الكل
او مقوم لها لا يلزم الاول والثاني فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او
زائد عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس
بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل
في معروضه هف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية (المشرقية صح)
كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود
كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك
الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم
فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم به وهو
دور وباعداه مفصله وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التعريف
الاول بدليل امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات
مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت فاما ان يحصل
عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض
ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس

الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع
الذي ليس شيء من اجزائه بموجود كان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها ببيت و
العشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة وان سلم هذا انما يتمشى في الاجزاء
الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يتعقلها التجريد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على
الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان
بعضها بديهي وبعضها كسبي وفيه انه يصح الحكم بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او
بوجود هي الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحق ما اشرنا اليه من انها وجودات
اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وقوله لانه يلزم شيء من المحال وهو
اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل
دون الخارج ثم ان قولنا يكون الوجود محضا ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء
نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها
لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار
ان اجزاء الوجود وجودات ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان جزء الوجود
الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة
فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق
من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لا يستلزم احاطة بحقيقة الحقيقة
لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود
اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف
ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولانه اعم الاشياء بحسب التحقق فيكون اعرف بالصدق والاعم اعرف
لكونه اقل شروطا ومعاندات والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء
لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه
الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي مع انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق
بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة
بديهي فمم ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما [illegible] من ان الوجود

المطلق

المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا للمعروض ولا تصوره لتصوره
وانكار بديهة التصديق اي العلم باني موجود ضروري فبعيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم وكون حكم
بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وقد تقرر ان الامام قد صرح ان المراد هو
تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد ان ينتهي
الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح
صاحب المواقف بانه جزء جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور
وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سائر الشبه فلا بد ان ينتهي الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع
ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نستدل بصدق
المقدمتين على وجود ما في الخارج وبان الموجبة ما يحكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع
لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان
كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل الى الجملة وان مراد الامام بالدليل
الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى
لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته نعم يتجه ان يقال هذا باطل وليس الكلام فيه
قوله فان قيل يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهي
وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست
بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات
في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها والجواب انه
لا تعلق للكلام في الوجود المطلق لان الوجودات الخاصة التي من العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود
المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق
عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما هي عليه
فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا مع زيادة التبعية
وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون
الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا
لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه

بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج
عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض
في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم
فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكون تعقل الوجود معها غير اكتساب لان تعقل العارض تابع للمعروض في
التحقق حيث كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجي ان زيادة
الوجود على الماهية انما هو في العقل والمعقول يتبعه الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وكذا المطلق
ضروريا ايضا لا يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض في العقل انه يتحقق في العقل بدون
المعروض وقائما به كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما يكون المعقول
منهما احدهما نفس المعقول الآخر ولا جزأه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكن
لا نزاع لنا في بداهته ولا يلزم من العقل اذا لاغايته في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا
مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا
لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول
لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي
الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا
خفيا لا يكون مثل حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني
الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يعارض الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في تخالف
العقل بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصور الكان الواجب متصورا
التاما للعاقلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية
لا يختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية
له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة للوجود على ان الكلية ح
الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض ومنها لو سلم قيام الصورة كذلك فذلك ليس قيام الوجود
كذلك لما سيجيء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود
وجود النفس كما يكفي لتصورها ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف
الا بالاضافات والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض له او منها

ان تصور بالحقيقة لا يكون الا فاعلم لتعين حد العقل عما عداه لمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص
لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو تصور فوق لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فيدور والجواب ان
تصوره يتوقف على تمييزه عن العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل
السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب المضاف
الى الايجاب هو المبحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته في
ليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على انه مفهوم
واحد مشترك بين الموجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والاضافات حتى
ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فا
لوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود
الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن
زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون
في الاعيان فوقع البحث في ثلاث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه
في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاوليين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات
فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا
عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى الاعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك
من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسمة الشيء الا بضم ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض
او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم
فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ورد على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه قائل
بان الاشتراك بينهما وبين سائر الممكنات او لانه يرشد البيان الى الكل بان يقال الموجود من الممكنات اما
جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره وان قيل على الوجه الثاني لا يجوز ان يكون الامر الباقي
المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود له مفهوم كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات

اللفظ المشترك لجاز اتفاق العقلاء اما في آرائهم او باصطلاحهم لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا
لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللفظ ولحوظ الوجود فانه لو خص
الوجهان بالماهية والتشخص حيث يقع الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها
واجبا او ممكنا وبتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس
بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات
والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود
ولا اضطرار الى ان شيئا من الوجود لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر
في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل
تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم
او على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان لا يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا اعرضنا
عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم ما يقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا
اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد
لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لم لا يلزم اتحاد
مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل
رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد
بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات
مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك
في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا قوله وعلى [illegible] اي نبه
على زيادة الوجود على الماهية امور رفع الوجود ونافي الماهية وذاتياتها الاول صحة
السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية
وذاتياتها عن نفسها الثاني اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد
يفتقر الى الكسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها الثالث الرابع اتحاد المفهوم
فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان
والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها

الثالث افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة كما في حمل الماهية وذاتياتها م

اما في الخارج فقط واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل
ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا
وايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها بمعنى انها من من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او
الذهني لها فانا نأخذ لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الاكثرين انا نتصور ماهية المثلث
ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك
الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على
بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك
في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صورة جزئية من الممكنات فلا يرد
الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور
جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما يفيد تغاير الوجود
والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قوله ومنعت العلة سبقه احتجت العقلاء على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات ١ كون الشيء
قابلا وفاعلا وسيجيء بيان استحالته ٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة
لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان
الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا فعاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود
الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية يكون قابلة للوجود من حيث
المعروضية فاعلة له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود ح يحتاج الى الماهية احتياج
العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير
لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية
متقدمة على الوجود بالوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا فكان
جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل
لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانه لا
استحالة لكون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم
الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع

ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورة تقدمها على معلولها ان كانت بالوجود فبالوجود او با
لماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها
تلك الماهية من غير اعتبار وجودها وعدمها كالثلاثية للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول
ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود والعدم كماهيات الممكنات لوجوداتها
وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا
الى ذاته ولا يقتضي احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الا
صطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر
على الاحتياج قوله وان قيل المعنى اي احتياج العلة سبقه هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكر الامام
في الجواب انه لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فيتقدم لا بالوجود كما ان ذاتيات
الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية
الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام
فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه
ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه
لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن
العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فالذي هو الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات
واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل فانها في تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء
من انه بحسب العقل وتخيله كالجسم مع البياض فيقول على طريق البحث دون التحقيق لا نسلم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى له في ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها
الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير
ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة
لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب
ممكنا لغيره قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها او تسمية الذات الموجودة

انما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها
مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود
سوى ما يمتنع زوال وجوده عنه
نظرا الى ذاته م

غير الوجود

غير الوجود لا نسلم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود
والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام
بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته ان يكون وجود الواجب
مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب
فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير
احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود
لا ذات الوجود قوله وعورضت استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول
لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون
كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره
لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال
يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم والجواب بانه لذاته الذي هو الوجود
الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه
مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود كل
علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة
ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل
وجود الا ان الحكم يتخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه و
لعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية والجواب انه كذلك لذاته الذي هو وجود
خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مخالفا
لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المنافي الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من
الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا
لذاته بل بالشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون محال

ضروري انه لا يعقل الموصوف بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مع
ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهية حقيقة
الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة
الكون المطلق عليه اي من الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم
ضروري والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة
الوجود الخاص وما ذكره من الوجوه لا يدل عليها قوله فان قيل اشار الى دليل آخر
للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يتبين من كونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر
لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا يبتني كثير من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى
المعروضية او اللامعروضية لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منها احتاج الواجب
في وجوبه الى المنفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق
على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون
الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن
بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته
الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان على
افراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان على انواعه قوله متواطيا او مشككا اشارة
الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم
واحد غير ذاتي سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات والتشخص على
التشخصات وبالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات على انه يلزم من
كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا
متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير
اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان دأب الحكيم المحقق سلوك طريق
التحقيق ذكر في جواب استدلال الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك

الخاص الذي هو نفس الحصة وال... عن الاصوة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي م

من ح

لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد
اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء
بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي
فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للموجودات بل امرا خارجيا يقع على ما يحته بمعنى واحد ولا يلزم من
ذلك تساوي مطلق ومانه الذي هو وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافهما
في المعروض واللامعروض وفي المبدئية للممكنات وعدم المبدئية الى غير ذلك والعجب ان
الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد
من محصول الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح
في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها في
المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك يخيل عليها ومراده ان الوجود ان اقتضى المعروضية او اللامعروضية تساوى
الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجهله ان مرادهم لم
يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما
كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم قوله فيرد عليها دفع لما
سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا في الكل وهو المطلوب فالوا
انا اختلافه في المعروض واللامعروض على تقدير التواطؤ ظاهر وعلى تقدير التشكيك بما فيه الاستلزام
المعروض في الكل فهو كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما
تحته بل عارضا يختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما
يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بان
يكون كل منها عارضا لماهيته قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون بعض افراد معروضات
مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما بذاته قائما بنفسه منتهيا الغني لكونه حقيقة مخالفة لسائر
المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية
والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في الواجب ذاتا مستقلة
بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لا يستقلال كل مستقل فاول ما التعجب حيث صدر مثل هذا الكلام
عن مثل ذلك الامام قوله وان قيل اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية

من عام صفتهم الموجودات لزم التباين الكلي بين الموجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع
تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم
صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي
تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم اللزوم وما ذكر من عدم الاشتراك
في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينافي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد
الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينها
وذهب الشيخ اصح القائلين بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها
انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة با
لموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما اي ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا حالا
بحال وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقة
وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والمقدر ان تحقق الشيء اي وجوده زائد
عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج
على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه آ انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم
قيام الوجود بالمعدوم وهو جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض ب انه لو قام بها لزم
سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور
لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان
غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم
جرا فهذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ولا يستلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام
جميع الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا
وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت
فمعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود

لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر ج ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود
موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت
له في نفسه ثابتا لمحله د انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه
وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود
كل شيء زائد عليه والتحقيق يرجع الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق التردد بين الوجود والعدم
لكنها في جانبي المعروض والعارض جميعا اوردنا في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية
المعروضة اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض
اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد عليه
وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية
وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منها من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام [ناعت بالماهية صح]
البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فهو انا لا نقول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي
لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل
ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها ولا قيدا فغير مفيد
لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض
ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا
المراد ما لا يعتبر معه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل
قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود
تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني فيكون
لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود
الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق

وانما ذكر في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعلى الثاني انا نختار ان الوجود موجود
ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه
وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيقه انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود
فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر
فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل
فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى تحقق وجود
الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل
للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف
الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به فعلى هذا لا يرد ما قيل ان تحقق الاشياء يكون
عند قيام الوجود بها فعلى هذا ذهاب هوية او يختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف
الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا
يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب
الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول انه
منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل
واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله فلا يلزم
[illegible] وطريانه على المحل اللااسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود
مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام
الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا مخلص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض
الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو
ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة هذا فان قلت بم يتحقق مذهب الشيخ وسائر
المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل قلت الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود
الانسان هو الحيوان الناطق بعينه ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير
ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تتناهى بحسب الموجودات ومن مذهب المتكلمين

بالوجود يتسامح في العبارة
اذ الوجود نفس تحقق الاشياء
لا ما به تحققها والمعنى ان
تحقق الاشياء [illegible]

ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات
وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف
الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون وعلى مفهوم الذات فمن ذهب
الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث
يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود
المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات
اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان
ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج
عليه فحصول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء
هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فانه مما لا يقبله
العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى انه
ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض
والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي
البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود
زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ
الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وعينه لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان يكون
لكل منهما هوية متميزة تقوم احداهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة ان هي
في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا
بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم المضاف الى الفرس ولا اشتراك
بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة اذ عقله يحكم ان في العقل امرا هو الوجود
وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج
وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحققا ثمة بدون وفيه نظر لانه لا نزاع
للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات

ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما النزاع في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه
الثبوت في الجملة فلا يتم لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان
يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي
مشترك بين الموجودات كالا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان مع
مفهوم الامتناع ولا اشتراك كل منهما بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولون الوجود زائد في العقل
والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولون زائد ومشترك عقلا ومعنى التعقل يعني ان العقل
يفهم ويعدهما غيرا بينهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولذا اتفق الجمهور من
القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا
هو هذا في الممكن يعني ان ما ذكر من عموم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى
كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ومن كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو
في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير
لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا
وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت
وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهيته ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك
لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب
العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه للماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج
الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه
لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب
مخالف لسائر الموجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في عروض الوجود المطلق عليها وهو
لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة
فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض
وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحصص المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية

عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان
احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير
حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وهذا اذ لا معنى للمقيد سوى
المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بالمنع لجواز ان يكون للوجود افراد خصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة ليكون تماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها
بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان
في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض
المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام
العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الموضوعات
كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من
الاختلاف بالحقيقة ضروري في مثل وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
وجود الفار وغير الفار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا فان قيل
لا تلقى الملاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود
العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود
الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجود مع انه لا اولوية
بالحاضرة وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على
الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح بعض
من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ
للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فما قال الامام ان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم
الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض
وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر
ثالث هو ما هو موصوف عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم
عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض
وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم

هو صح الى الماهيات م

الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا صدق عليه من الوجودات المتباينة فكما لا نزاع لهم في ان الحي
مفهوم الكون فكذا في الخصم كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهي
وكذا قبل الوجوب مثله وانما النزاع في انه يكون الوجود الخاص ماهيته مغايرا لها بحسب المفهوم كما في الممكنات
واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود
مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية ولا جزء ماهية لما تحته بل عارضا
فقد قال بان في الممكن امرين وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان
بل نفس تحققه ولكن حاصل ذلك يعود الى هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير
فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية واخر هو الوجود فصله عن الآخر يكون هناك موجودان
على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان
مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري
فاين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان قوله ان حجها قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة
والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق بسطا انه لا يجوز ان يكون معدوما او عرضا
وموجودا وله ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون
وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وجوابه اورد عليهم ان
الوجود المطلق مفهوم كلي لا يتحقق له في الخارج ولا افراد كثيرة له لكان شاملا في الواجب موجود
واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود
والى الفرس موجود آخر وهكذا وعلى هذا معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى
قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب
ولهذا احترز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات
واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق
مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر
بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله

واما

واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فممنوع لانه
ان عدم فيكون واحدا ثم حالة وانما يلزم الوجود المطلق لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لانه
ارتفاع بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية
والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لانه يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بطريق حمله بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف
وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها
في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى
هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا تعدد فيه
اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال الوجود
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشيء العادم
كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم بحيث لا عدم له شروطها فالوجود
البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يقبل له ضد ولا مثل لها الضد فلانه لو كان عند
الجمهور الموجود مساويا في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضناه موجودا فالمعروض
للوجود ولا يتصور انه على شيء من الموجودات وهذا الخاص لما يشارك شيئا آخر في الموضوع
مع امتناع اجتماعهما معه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود
اذ لا تقوم لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود
ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا ضد له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم
وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان
جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم
الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود فاما شرح الاول وهو
في بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغايته الا مع اتصاف كل من الوجود والواجب بهذا
المعنى ولا انتاج على الموجبتين في الشكل الثاني وكذا ان لزوم هذه الامور للوجود يوجب
كون الواجب ما لم يبين تساويهما للملزوم ثم المقول بكون الواجب هو الوجود المطلق
بناء على تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية الا الامور التي يمتنع استقلالها

بمعنى ج

عن المحل عقلاً ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالإمكان والماهية بخلاف مثل الإنسان
فإنه مستغن عن المحل ومثل البياض فإن قيامه بالمحل خارجي ومنها أنه من المعقولات الثانية أي
العوارض التي تلحق المعقولات الأولى من حيث لا يحاذي بها أمر في الخارج كالكلية والجزئية و
الذاتية والعرضية لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل وليس في الأعيان شيء هو
الوجود لذاته أو الذاتية أو العرضية مثله كما أن في الأعيان الإنسان والسواد ومثله ولهذا نظر
من جهة أن ما انساق إليه البيان هو أن وجودات الأشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية
وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها أنه ينقسم إلى الواجب والممكن لأنه إن كان مفتقراً إلى سبب
فممكن وإلا فواجب وإلى القديم والحادث لأنه إن كان مسبوقاً بالغير أو بالعدم فحادث وإلا فقديم
ومنها أنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الإنسان
والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فإن قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه
عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود
بالاشتقاق ولو سلم فالمقام ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وبهذا المعنى استغنائها
عن العارض وإن كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام أن وجودات الممكنات إنما هي
نفس الوجود المطلق يتكثر بالإضافة إلى المحال وليست أموراً متكثرة مخصصة بأنفسها معروضة
لو كان المراد أن الوجود المطلق يتكثر ماصدقه وتحقيقه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات و
منها أنه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى
وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة مثل كونه واحداً
بالشخص موجوداً في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها مثل كونه
أعرف الأشياء وكون الوجودات مقولة عليها بالتشكيك معدوداً في ثواني المعقولات
وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفاً بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإرسال الرسل
وإنزال الكتب ونحو ذلك مما وردت الشريعة به هو وما يجب حال الوجود يجب
ما اختلف العقلاء في أحوال الوجود بعد اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء وهو أن الغالب
من حال الشيء أن يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلفوا في أنه جزئي أو كلي فقيل جزئي
حقيقي لا تعدد فيه أصلاً وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات فمعنى أن قولنا وجود

زيد وعمرو بمنزلة قولنا آلة زيد وآلة عمرو والحق أنه كلي وللوجودات أفراد ومنها اختلفوا في أنه واجب
أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها
اختلفوا في أنه عرض وليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الإمام
ما يشعر بأنه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جداً لأن العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله
المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلفوا في
أنه موجود أم لا فقيل موجود لوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل اعتباري تحصله تحقق
لا في الأعيان إذ لو وجد فإما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على
الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه في الوجود أنه الوجود وفي غيره أنه ذو الوجود
ولأنه إما أن يكون جوهراً فلا يقع صفة للأشياء أو عرضاً فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون
الوجود محال ولأن ما ذكر من زيادة الوجود على الماهية من أنا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار
بعينه في وجود الوجود فإنا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائداً وتسلسل
وبهذا تبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لأنا
بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان فيكون وجوده زائداً فيتسلسل
ولا مخلص إلا بأن الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس
بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سيأتي ومنها اختلفوا في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات
أو زائدة عليها كما سبق ومنها اختلفوا في أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة
على ما نقل عن الأشعري أو متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أصلاً أو مشكك
يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهو الحق فهو ذو المراتب الأربع للوجود على
مراتب أعلاها الوجود في الأعيان وهو الوجود المتأصل المتفرع عليه الذي به تحقق ذات الشيء
وحقيقته بل يتفرع عنها الوجود في الأذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل
للجسم لكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء لا عينه إنما المتحقق في الخارج لكانت ذلك الشيء
كما أن ظل الشجر لو تحقق لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الإضافة
إلى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لأن الموجود من زيد في اللفظ هو صوت موضوع بإزائه
وفي الخط نقش موضوع بإزاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم إذا أضيف إلى اللفظ

الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود
في الاعيان ولكل لا صوف فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي
على الذهني وللخطي على اللفظي فتحقق ثلث دلالات اوليها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب
اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال والمدلول اذ بازائه لفظ عين او السماء فالموجود منها في الخارج
هو ذلك المشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ
على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاول منهما الدال بان تضع طائفة
لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية
لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا و
اختلاف الدال لا يخفى واما اختلاف المدلول فقد يكون مع اتحاد كلفظ السماء تكتب بصور
مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث
يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم
بها سوى حصول صورها كان بمنزلة كذا يحصل من حصول الصورة قلنا المراد انه اذا حكم حصول الصورة م
على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية كما اذا قلنا
العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود
في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان للدلالة
عليها ولذا نقول بالوضع والدلالة لا نقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج
كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على
اثبات الصور الذهنية وانه مما كاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس
فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول
الخط هو اللفظ فقط والحكمة فيه قلة المؤنة حيث الكتب خطوط محدودة نشير بتركيب
الحروف الى الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة قوله وقيل
كون العلم ... الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر جرى مجرى الضروريات
ممن هو عناد حتى بعضهم الى انكار الوجود الذهني انكار لما هو من الضروريات واستدل المثبتون للوجوه
الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ونحو ذلك

٤٢ لاجتماع الضدين ونحو ذلك وصدق الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه
بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن ونقرر بوجه آخر ان
من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن
ان صح وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في
الخارج فممنوع او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي و
الذهني لا يستلزم ان يراد احدهما بالتعيين او المصادرة ... الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة
فيثبت عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان
من القضايا ما هو حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في
الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء طائر وقد لا ... الوجود فلا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا
او صح كل جسم متناه او حادث من اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع
الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم
ع قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع
قوله ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما
صدق عليه المحمول ... ثبوت امر لآخر من الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وفي
اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فينعكس ... الوجوه
الثلثة الى انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله
في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل
بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بشيء مما كافيا في اثبات المطلوب
انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وثبوته عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن
الشيء صح حصول صورة في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق
بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات
بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن كان ... هذا الجواب
ان المعقول اذا لم يكن له وجود في الخارج لا يلزم ان يكون موجودا في الذهن لجواز ان يكون موجودا ثم
بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي وعند الطائفة وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض

الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال الجسماني معقولا كان او محسوسا على ما سيأتي في اواخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما زعموا انه ترتسم صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فالاجسام المعدومات بالاجسام حاله بعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها في الخارج ولا بالعقل الفعال بحسب انا اذا تصورنا الممتنع بل غاية الامر انا نقوم به بصورتها بحيث نعقلها اياها وهو يستلزم المط من جهة استلزام كون التعقل لحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واجبا كان الموجودات ايضا لحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ عرضنا اثبات نوع من التميز للمعقول غير التميز بالهوية التي سميتم بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور اولا حظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وهم نظره لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والآلة لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة فوق ... الانفصل لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر لما نعوف على ابطال ذلك وتعرض من وجوه لا اثر الوجود لان تصور الشيء مستلزم بالحصول في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة لا يكون الذهن حارا او باردا ومن تصور ما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام كما انه يلزم من تعقلنا المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها وكذا في التضاد وانما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي يعلم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات المحسوسات لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجود الاول هوية كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم والوجود غير متاصل وهو الذهن في الخارج هوية والوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية مجردة تحله والثانية مبدأ الآثار تحله والاولى وهي المطابقة بينهما ان

بحسب

تعقل صح

لا يحصل السواد بعظم في العقل عند تعقل الكلي ولا في الخيال عند تخيله وتوسط بالفرق المذكور اندفع م

في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن المعدوم ... م

٤٤

الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها قوله المبحث الرابع عد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الاولية او نفيها او اثبات الاول مع نفي الثاني او بالعكس وذلك لانه اما يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم في الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولم نتردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما ادعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فمقصودنا الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقال المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج لا في الذهن لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة لموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها ومن لا يكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا يكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقيد الموجود عن صفات المعدوم فانها لا يكون عندهم الا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية فان الحال وهذا الكلام يبتني على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية مثلا حالا مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يرد هذا الاعتراض لو ثبت ذكر من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم

ان صح

من يقول بها على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي
لا يكون مشروطا بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالة ولا صفة الا الكون فانه يوجب
للمحل الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب للمحال احوالا كالعلم العالمية
والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة توجب للمحل حالا كالكون الكائنية
والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا
ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم
ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير
عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا
كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف
في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال
فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان
كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم
واسطة وسوى في ظاهر العبارة توهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من
وجه لانه يشمل الموجود والحال في المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم
ثابتا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم
بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون
في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم
السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم
قوله المقام الثاني في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم
فانما قضية بذكرها اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والشيئية
تساوق الوجود فالثابت في الذهن او في الخارج موجود فيه وكذا لا نعقل الواسطة بين الثابت والمنفي
وكذا بين الموجود والمعدوم والنزاع ليس بمعتبر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي
وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون الصفة واسطة اصطلاح
لا مشاحة فيه قوله واستدل منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه

الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا
وجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهو محال لانها ثابتة ازلية والا لزم تناهي المقدورية واما في الوجود وهو حال
اما على المثبتين فلانها اما واما على النافين فلانا بالحجة على ما سيأتي والاحوال ليست مقدورة
باتفاق القائلين بها ولانه عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضرورة
واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ثم
ونوضح بالابطال العقول بان الاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية
ليلزم ان لا الوجود بل انه لم اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا تتوقف على غير ما
لانهم يجوزون الثبوت بلا علة ولا وجعله غير قادر واجب بمنع الحصر لجواز ان يكون
تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا في الاتصاف ونشا فاما ولا فلانه لو ثبت لكان لم
اتصافه بثبوت ثبوتي واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج
كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية
بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي انما هي في التصور فقط لا
يجيب عن الاول بانه لو سلم ثبوت الاتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف
ولا نسلم استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نسلم استحالة
اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير
الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد والتحقيق ذلك فيما ليس بثابت في
الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود
لانهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود
وايضا لا اعتقد ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف ونتج انهم
ذكروا كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود
نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة
نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات
ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب محض يلزم صدق المتصف
نه هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك

بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كالولاء ممتنع

واللاحدوث مثلا فظ ان المتصف بها لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية

اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث

لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس بغيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب

سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريره انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب

فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي

وهو مع استحالته على كون كل ممكن الثبوت محدثا يمنع المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذات ثابتة قديمة

الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير

في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال

لان القدر الذي خرج منها الى الوجود ناقص فما هو الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه

وهو القدر الذي خرج الى الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا

لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس

كذلك لان الباقي على العدم الصرف غير متناه نعم كالكل وان قيل مرا قبل من الكل قطعا فينقطع عند

التطبيق فيتناهى فيلزم تناهي الكل والجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان

فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم منه بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها

الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا

له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم

لم يكن تغايرهما فلا فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كون

ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو تناقض ورأسي له صور واحد التنقيض

على الاخص وهذا التقرير الامام على ما قبله في عبارته وقد اعترض بعضهم التنبيه فيما بين العدم والنفي

ثم قال وان لم يكن العدم تغايرهما فلا ثابتا وهو ما دق على النفي انتظم قياس هكذا كل نفي عدم

فكل عدم ثابت وكل نفي ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نسلم انه اذا لم

يكن تغايرهما كان ثبوتا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعضها ثابتا كالمعدومات

الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت

لا يلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان السؤال الرابع تقريره انه لو كان المعدوم

اعم من المنفي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون

ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا فساد في الجواب المذكور لا تبنا في

على هذا التقرير ممن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلام الامام منافيا فيعقول الجواب المذكور انما اورد

على تقريره الامام ولا اشعر فيه لحديث الاشتراك على انه لو قصد ذلك لكان اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان

يقال لو كان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم

مستلزما منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقريرين

لما كان نعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرع عليه ثبوت

المنفي ومثله فاي من ان الامام لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعم

ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم

المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا

كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا يرى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا

لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبيه

له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير

المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي قوله تمسك المخالف

القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما

الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز

عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بان يكون للشيء العقلية بهذا وفاكر ولا شان

يقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت

لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه

ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فم وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن

فلا يفيد وعلى هذا لا نسلم كونه لا يلزم ثبوتها مع كونه ثابتا في الخارج بل باعتبار عقل يكفي ثبوت

الموصوف به في العقل ثم لا يفيد ولان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد

في حيزين متميز عن البعض وعن الامور الموصوفة مع انها منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر

من الزئبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيرد بالاول معارضة او نقض

على الوجه الاول وبالكلية على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال الموجودة فانها ثابتة
ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة
وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود
او معدوما في العدم او لا موجودا ولا معدوما في تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة
العدم اصلا حتى يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد
المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه انه لو كان كونه سوادا بالغير
لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود
سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو ممتنع والجواب انا لا نسلم استلزامه
لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السواد وهو ممتنع لانه يجوز ان يكون
ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للموجود او لازمها
فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو
بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نسلم
استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لا سواد فلا نسلم اللزوم وانما يلزم لو
كان السواد متقررا في نفسه حتى كان قبل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل
ما عداه لازما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم
من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير او لم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب
انتفاءه فلا يلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع
النظر عن الغير لا مع انتفائه فوجه هذا في الشيئية يعني ان ما ذكر من الاختلاف و
الاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء
حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل عن الاستعمال وقد وقع فيه اختلاف فان نظرا الى
الاستعمال فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايعا في الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله
في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وفي قوله تعالى
خلقتك من قبل ولم تك شيئا لانه ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكر ابو الحسين البصري
والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة
هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا لكونه معلوما يقولون بع اللهم الا ان يمنع كون المستحيل

المستحيل معلوما على ما سياتي او يمنع عدم قولهم بانه باطل في الشيء عليه فعود فكر حان الله انه اسم لما يصح
ان يعلم ويشتمل الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في
اسم صح الخارج وعند بعضهم هو لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وهذا وما نقل عن ابي العباس الناشي
انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه
لا يقبله اهل اللغة ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم حتى انه لا يقول
هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء ولكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة متى كان
الالتزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك وعلى هذا احتج
المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود ونتسلسل ولا معدوم والا
لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود
بل رفعه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود
والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة
هي انه يكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا
من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد
من الجرم لان ما ذكره قول بالواسطة بين الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا
نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لانا لا نسلم التسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الوجودات
يكون بقيد سلبي وهو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه
انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود
ذو عدم فلا نسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحلول ذو لا حلول وهو السواد او البياض وسائر
ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب فموجود
الا ان فيه وجوده زائد عليه عارض له هو المطلق والحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل
فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجوده فلا وضع للواسطة
بين المعدوم والموجود بمعنى سائر الوجود هذا والحق ان الشبهة في ثانية ان الكلي الذي له جزئيات
متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزءا
من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس

للموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية
من الاعراض كاللون فان السواد ليس بمعدوم لما ذكرنا ولا موجود لاستلزام قيام العرض بالعرض وحمل
اي اللون بحتا بالسواد لان المحمول طبعا وحمل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وحمل اللون بالفصل
الذي هو قابض البصر مثلا لكونه متحققا بالجنس المحمول وحمل بالعكس لو فرض نعتا لا والكل فاسد
لان جزء المركب يسمى المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول او النعت لا يلزم ان يكون
عرضا للموضوع بل يمتنع ان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه
داخلا في قوام كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضي
كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا اذ يرى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له
ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له على تحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض و
القيام ولما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء
ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام وما لحاصل
منها بحسوسه يتجه الجواب عن هذا الوجه بالكلية حملنا اه الحمل وسوان ليس في الخارج تمايز بين الطبيعة
والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور
ان ليس في الخارج تمايز شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس
في الخارج شيء هو اللون واخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلثة
بالاخر منها على ما مر من تفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب
العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي والجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما العجب منهم كيف
ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الا موجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع من افراد
المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه قوله واما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم
لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد
الكلام بثبوت الحال وثبت المط وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس
والفصول ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز
فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصورة ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا ولغوا ثم انه
ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها ان يكون صح

وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها
هوية يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نسلم
ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل
من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيتحقق في بحث الماهية قوله ونقض
نقض الوجهان بالحال يقرر ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة
بالخصوصيات فيكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها
ليس بمعنى تكون ثابتا ويتحقق لما ذكرتم في الوجود ونقرر الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئياتها ثابتة
وان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا ان كان جنسا للانواع وان
كان جنسا من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فالحال
الحال لا تقبل التماثل والاختلاف فهذا ذكر من صفات الموجود ولا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف
ليلزم زيادة ثبوتها ويتحقق ولا تتعين حال الكلي وآخر للجزئية او حال للحالية واخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم في حلول
الموجودات وانما قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل
على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان
هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة
وعلى التقديرين فلا تقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان
اريد انه حال او صفة موجودة فمم واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل
على ما سيجيء واما ما ذكره الامام من ان المجوزين لا يتسلسل الاحوال لا يمكنهم اثبات الصانع
القديم فضعيف لان المجوز في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع ونقرر القوم في النقض بالحال ان الاحوال
متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها حالا وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يكون
للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر
وذلك لانه معنى الحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا
في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف
ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم والتزام تحليل المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم
فان الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يتحقق بذلك الامور التي يسمونها حالا

المباين غ ر

ويشكل الاحوال ايضا ومن لا يتوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ما يفهم منهما معنى واحد و المختلفين
ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد
والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر او ليس هو
الثانية من وجوه اثباتها ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له ويحتاج الى آخر وهكذا
الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا له بعد صدور المعلول عنه فلم يحصل له صفة فكما لم
يكن موجدا قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يكون اي لا يقال بل الايجاد عينه لا يقال مثل هذا يجيء في الامور
الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم
ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول
معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى و
الامتناع معدوم في الخارج فهو ولهم ان القائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الا
صلين تفريعات منها اتفاقهم على ان الذوات ثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تاثير
للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود
وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة
والا لصح على كل ما صح على الآخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظ وعلى
انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه
البرهان وذكر انهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز
الشك في وجود الصانع بعد العلم باتصافه بانه متحرك والا يمكن لجواز ان يتصف بذلك حال العدم فيحتاج
وجودها الى ادلة منفصلة وذكر هذه عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك
الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او لا
موجودا بعد العلم بانه كلما وجد كان صانع العالم هو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه
موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول
النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بالوجوب وسائر
صفات الكمال الثابتة للباري تعالى وتقدس يمتنع ان لا توجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع
متفقا عليه الا انه انما يصح على راي القائل بان للمعدوم صفة فهو واختلفوا في تفاريع القول بكون

يوجد الوجود يتوقف التصديق بوجوده الى الدليل ويقطع بان ... ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة ح

المعدوم

المعدوم شيئا اختلفوا في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد
بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية
في الذاتية فلو لم تختلف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فيكون تماثلها في الوجود لانها
بالذات لا يزول واما مختلفة فيكون بالصفات ضرورة استواء الكل في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حال
الوجود ليس لصفات ولا لانه موجود والا لكان له وللعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها حال العدم
واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في العرضيات
وقد لا يرد شيء مما ذكر وزعم ابو اسحق ابن عياش الى ان الذوات في العدم عارية عن جميع الصفات لانها
لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظ ولا لصفة اخرى
والا لتسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل
المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو بط بالاتفاق فيتعين ان يكون في ذلك
حال الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاتها المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين
العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل
يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء
الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول
الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللة بالتحيز عن الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش
الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هي صفة
ثابتة للمعدوم وقت حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانه لو ثبت فاما للذات فهو ممكن
فان كانت علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا يوجد
الذات وان كان هو الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو تح ومنها اختلافهم في ان الجواهر
المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط فهو ومنها تقسيم
الحال من تفاريع القول بالحال تقسيم الحال الى معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم
والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك ككون السواد سوادا فانه لا يعلل بصفة في السواد وكذا
وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة

منها المتصفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة للموجود
ومما تنقسم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيية وما
هو مشروط بها كالعالمية والقادرية والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكونية
الكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض
بشرط الوجود كالحلول في المحل قوله فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج
وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما اي الى ثبوت المعدوم والواسطة كثير من العلماء
المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد
سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود
على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا انه من شانه التقرر والتحقق مع نفيهم
الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تقررا
بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان الماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب
حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني
فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وابيضاضه وكونه اباه وعالمية زيد ولونية
السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا
الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو
عندهم ليس بموجود في العقل فحكموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا
معدوم بل واسطة وسموه بالحال الى توضيح انا اذا صدر المعلول عن العلة فهي تحدث كل منها صفة
كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجودية والوجود ولا تكون تلك معدومة صرفة للتفرقة بين الحالين
وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة قوله واما اثبات ذلك ذكر صاحب
المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه نظن ظنا قريبا من اليقين ان منشأ اثبات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها
ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها
لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم

تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل الملكة والعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما الاول فلانه
انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره
صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال تكون اعم عن الموجود
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذا جوزوا كونه جزء الموجود ككونه السواد
واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي لا تحقق له باعتبار ذاته بل تبعا
لغيره او الكائن في الاعيان لا استقلالا بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق
الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب
الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل لها بالفعل قوله المبحث الخامس قد
اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد انه ليس للنفي الصرف امر متحقق في الخارج او ليست للعدميات
او للمعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد انه ليس لمفهوم العدم
افراد متمايزة عند العقل تختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم
العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط
لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد
ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب
صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه
لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك لوجوده في الذهن على ما هو
راي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود
ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليس لها شائبة الوجود متمايزة
في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لصرح الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له منهم القائلون بعدم تمايزها قال ولا يبعد ان يقال في بيان التفرع
انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز
الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت معدومة في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا قوله والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة

الاعتراض بان الثبوت الذهنى لا يكون للموجودات الذهنية على ما راى المحققين من الحكماء والمتكلمين جاء التنبيه على
الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لا ينافى الوجود باعتبار ما فمنها ان العدم يعرض لنفسه بان
يتصور العدم المطلق الذى هو نفى الكون فى الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون فيه ذلك عروضا للعدم على ما هو
عدم فى نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله فى الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم
المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابلا له من حيث كونه نقيضا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق
اعنى ما ليس له ثبوت فى الخارج ولا صورة فى العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه
وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه فى الجملة فان قيل
فلا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيمتنع قلنا
صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت فى العقل وامتناع الحكم من
جهة انه لا ثابت فى نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة
المشهورة على عموم الحكم على الشيء مشروطا بتصوره بوجه ما وهى انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما
لا نتصوره بهذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان
موضوع هذه السالبة ان كان مجهولا مطلقا يصح الحكم عليه فى الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان
مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم تناقض لانه نقيض المجهول المطلق يصح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة
اى لا يصح الحكم عليه ما دام مجهولا مطلقا وهى لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان نعتبر انتفاء
الشرط بالدوام اى ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او نعتبر امكان التصور فيقال لو كان
الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على
ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد فى صور كثيرة مثل قولنا
ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلى الى غير ذلك فينبغى ان يكون الجواب
حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع فى امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته
ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ
اسم وهكذا وقد يجاب ببطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه اى كل مجهول مطلقا
فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ثابت او ليس بثابت ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين
وهو منع ظاهر وهو انا لا نسلم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو صدق سلبا

عن شيء وههنا كالايجاب لا سلب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا تبينه القوم بطريق
الترديد على ما ذكرنا قوله وبالجملة فلا يجوز زيادة تعميم لتصريحات العقل فى هذا اعتبار انه يجوز ان لا ان
يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل زيد موجود وزيد ليس بموجود
ونحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق النقيضين فى نفس
الامر فيكون النقيضان موجودين فى العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا ولا ان يعتبر
عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته فيكون مجامعا لوجوده وعدم لكن
لعدمه بحسب الذات والاخر بحسب التصور ولا ان نعتبر تقسيم الموجود الى الثابت فى الذهن وغير ثابت فيه فيكون
اللاثابت فى الذهن قسيما للثابت من حيث الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا فى تقسيم الى ممكن
التصور واللاممكن التصور فيكون الذى قسما من ممكن التصور بل من المتصور ولا ان نحكم بالتنافى بين الثابت
فى الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور فمع انه يستدعى ان يكون المتنافيين
موجودين فى العقل ولا هوية له ثابت فى العقل واللاممكن التصور فيكون [illegible] لا هوية له عند العقل من
حيث الذات ولا هوية عنده من حيث التصور ومثل ان نعتبر الهوية واللاهوية ونحكم بينهما بالتنافى فيكون
اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها فى العقل ولا تناقض فى شيء من ذلك
وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطات قوله المبحث السادس كل من الوجود والعدم
قد يقع محمولا كما فى قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما فى قولنا
الانسان يوجد كاتبا ويعدم او يوجد غير كاتب فى وجود زيد فى الزمان او المكان وفى الاعيان او فى الذهن
والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه ويضمنهما ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو تصديق عرفى فيها فلا بد فى حمل الايجاب من اتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بانه لا يصح حمل احد المتباينين
بالهوية وتغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها ومراده ان المتغايرين بحسب المفهوم متحدان
بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد
فى الوجود الخارجى فرب محمول لا وجود له لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع
والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك
وايضا لا يمتنع ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض وان اريد الاعم لا يتناول امثال هذه القضايا بالمعنى المستقيم

لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان
الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد وكل موجود يكون موجودا واحدا
عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اعتبرت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في
القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي
يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان
ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول في مثل شيء كما اذا اخذ المقيد
طبيعة الموضوع او المحمول كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع
انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام هو الموجبة المعنى الذي
ذكرنا ومنه ليس كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن
عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد
في مفهوميهما اللذين كل واحد منهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه
في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس فوجد
ولا يلزم من حملها على الماهية ما توهم انه كان واسطة بين الوجود والعدم او واسطة بين اعتباريهما فالماهية
المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة
واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل
وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال
ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكنه لا يلزم ان يعتبر
مع احدهما وانما يحكم عليه من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسود
او البياض فابيض من غير ان يعتبر شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما [illegible]
ان الحكم على الشيء يستدعي ثبوته وهو ثبوت ذهني لكنه لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم
انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة
ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا
الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور العقل وان التصور ثبوت ذهني فوجد ولا يشترط

ان الحكم قد يكون صحيحا اي صادقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب
في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقته لما في الخارج اذ قد لا يحصل طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية
على الامور الذهنية او اي رجم كقولنا الانسان اعتباري ومقابل له مباح واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان
ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان [illegible] وطوائف [illegible] عن صحة الحكم مطابقتها في نفس الامر وهو
المراد بالواقع وبالخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد
ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس
الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات
فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن
غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيله ان المطابقة اضافة
تكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما
سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية
تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى
نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج
ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بحيث انها الواقع وما
في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بحيث
انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي توافقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة
بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع
صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى بالعقل
الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال واستدل على وجوده بان الاحكام مع
اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فلا بد من متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن
ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى الفعل ولا يتعلق بوضع
او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق
الخارجي مرتسما في مجرد ازلي تشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا

لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع [illegible] العالم [illegible] لما في الاذهان صح

علي صح

النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبّر عنه في القرآن المجيد
باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف
بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم
القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء بعد قوله
قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن
اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات بل ربما انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي
المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال
وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يعارض لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة
لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل وعلى الجواب عن الاول والثاني صحة الحكم الذي في نفس الامر ولا يكفي
بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثالث بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر
عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصور ولا كذلك علم الواجب تعالى
انهم لا يثبتون له تعالى الا التعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه
الكلي كاف في المطابقة قوله **الفصل الثاني في الماهية** وهو لفظ منتزع عما هو ولذا
قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كان الكلمة ما به يجاب عن السؤال بما هو ولا شك
في ان المراد ما هو الذي لطلب الحقيقة دون الوصف وشرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المعنى
واصطلاحا على ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء
هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد تفسر
بما به الشيء هو هو وتشبيها يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لنا مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم
انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون
الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة مبنى
هذا التفسير على ان تعقل الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت
مع التشخص تسمى ذاتا وحقيقة ولا تقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته ما يتعقل منه

واذا

واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد
بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد قوله وتغاير عوارضها اي ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع
عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان
ضرورة تغاير المعروض للعارض ولذا تصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها
ليس شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة
وانما ينضم اليها شيء من العوارض فيحصل منها موجودا او معدوما حادثا او قديما واحدا او كثيرا الى غير ذلك
فتقابل تلك الماهية ان تعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف عليه تصدق لا انسان الواحد على الانسان
الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس تحمل بعض العوارض على الماهية من حيث تخييف صح
هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد بل ان ذلك من عوارضها الماهية ولوازمها مقتضيا لها
من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الحمل الا باثبات حاله لها من حيث هي لسلب الاديم ولذا قالوا
لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء
بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا
منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بزوج او ليست بفرد او لا فرد بتقديم هي صح
الحيثية لدلالة على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتعرض لها من العوارض واما اذا ابتدء بتقديم
الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا
الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك كما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء
السلب وهو ظاهر ليس على اطلاقه في الاحكام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا
الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة على وفقها فاسئلة طرفي النقيض لان معنى السؤال ان الموصوف
انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذلك ولا اتصاف له بشيء لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال
في المواقف ولو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسان من حيث هو أ او لا أ لم يلزمنا الجواب ولو قلنا
لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث هي أ ولا لا أ بتقديم الحيثية لم يرد ولا يخفى ان لفظ المعدول ليس من العدول عن الطريق السلب صح
فان قولنا هذا اليس من المعدول في شيء وكذا قولنا هو لا واحد الا كثير ولا كثير الا واحد ويصير كلاهما على ما حكى
لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله تقابل اشارة الى جواب سوال تقريره ان الصفات التي في زيد ان كانت من لوازم بتقابلها صح
لزم ان لا يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت عرضها لم يكن الماهية امرا
واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انا اعتبرنا حسب الحقيقة غيرها حسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد بالشخص

في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الامر ان يكون كذلك **قوله** المبحث
الثالث الماهية قد توخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوط والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد
وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد توخذ بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية
بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص في الاذهان
ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي تلحقها الصورة
الذهنية بحسب الخارج لا المجرد باعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز في
جوهرها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان
وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق
امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقيد العوارض
بالخارجية وتنوع توجيه احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها وورد
بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وسوطا وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم
نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت في نفسها
مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير
مطابق فان قيل المعنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك فلسا في لا يمتنع وجوده
في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان
اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده
في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على
الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا من شبهة المجهول المطلق وقد سبقت **قوله** وما نسب الى
افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص
المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سبق من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي
ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان التقابل للمتقابلات وان جزء الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة
وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء فان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة
تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي وكذا الجمع

بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير
وحمل صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والكواكب والعناصر والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان
الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الذهب والشمع الى اعلى ويسمونه رب النوع
ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال والبحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا لا يعرف كلما
انه كلي ذلك النوع يعني ان نسبة فيضه الى جميع الاشخاص على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم
ان يكون الانسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متخصصة بالمواد ويكون هناك
انسان محسوس فاسد واخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابد الدهر هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم
الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالمتوسطة بين المعقول والمحسوس ولا يختص بانواع
الاجسام بل يكون لكل متخصص من الجواهر والاعراض على ما سيجيء صرح بذلك صاحب الاشراق حيث قال الصور
المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورانية ثابتة في عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الافلاك والعناصر بانها في عالم المثل ايضا رب
النوع من عالم العقول وانما رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء
مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقول جوهر مجرد له هيئة نورانية اذا
وقع ظلها في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته والسكر مع طعمه والانسان مع اختلاف اعضائه **قوله** وقد
يؤخذ لا بشرط شيء لا خفاء في تباين المجردة والمخلوطة واما المطلقة اي الماخوذة لا بشرط شيء فلانه
منها لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء والمشروط بلا شيء متنافيان
فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك وهو لا
ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافي
في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا
بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوط الموجود
في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد
وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه
ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المتغاير بحسب الوجود على الكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق
والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد وحمله عليه فان

فهو الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في
الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات
قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ
لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض اولا يعتبر فلا يمتنع وجوده وان قيل ينبغي ان لا
يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد
اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ
لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصدق الحاصل ان ما صدق
عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج
كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي **فوائد** وذكر ابن سينا ما ذكرنا
من تنوع الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء مع المشهور فيما بين اهلنا في نوع وذكر
ابن سينا ان الماهية قد يوخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع حال المقارنة
بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجودين الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء
ويمتنع حمله على المجموع حال انتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يوخذ لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ولا ان لا يوجد بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول محمولا على
المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء
مختلفة الحقائق نوع وانما يتحصل بانضمام ما اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا
والمنضاف الذي خصصه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقائق فصله وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع
البسيطة او ما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثله الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال
له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل
انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني
نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لا يقال
وانما يقال للجنس والفصل انهما جزءا النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتها

صح

٥٥

في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع
واما بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يتعين بانضمام مثله في الخارج لم يحصل لا بشيء بعينه وغير ومتعين بحصص
ويحصله ويعينه هو هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفا ولخصه المحقق في شرح الاشارات وهنا مواضع
بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ بشرط لا ان يكون وحده سواء لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد
وقد يكون المقول يكون جزءا ومنعها الا ما هو زائد عليه يناقضها الا ان المراد سواء لا يلاحظ فيه غير ما هو خارج
به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا
فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه الثاني انه جعل
غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا بشرط شيء وصرح آخرا بانه ماخوذ بشرط شيء وبناه على ما مر كون
الاول اعم من الثاني الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن الفصل ما انضاف اليه
والماخوذ بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ
لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتا محمولة
واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الرابع انه جعل الجنس محتملا
لان يكون احد الانواع وكذلك النوع محتمل لان يكون احد الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير
متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان المعتبر عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام
وعدمه بالقياس اليها الخامس ان المادة والماهية من الاجزاء الخارجية ممن اين يلزم تقدمهما في
الوجود العقلي والجواب انه قد يقال ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل وهو موضوع
الحقيقي والجنس واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذ في الاول
بشرط لا وفي الثالث بالشرط وعدمه اي منه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات الطبيعي
فكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما
التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدا فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان
من البدن والناطق من النفس فكان الحيوان الماخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود
العقلي كذلك مبداه الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة ماخوذة من مبدا
خارجي كاللون للسواد لم يكن لم تتقدم الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق من ان الغني وان الماخوذ بشرط
ان يكون وحده هو الجزء والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا
وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لانه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها او رسمها

الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد يوجد الماهية محذوفا عنها ما عداها
بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا عليها ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع حاصلا معها وهو الشيء المنضم اليها
الماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يعقد الماهية بشرط شيء ويكون هو
كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط
ظ وخلط لما ذكره في شرح الاشارات مما اشتهر بين المتاخرين وهم شيئان وتصادقهما بان من له التجريد من انه ليس من
تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه غير قوله المبحث الثالث الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا
كالواجب والنقطة والوحدة والوحدة واما مركبة من الاجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركب معلوم
بالضرورة ويلزم منه وجود البسيط اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة
واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما
ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد في كل عدد انما يلزم اصلا
انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه
ومع تعدده عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية صار اغير متناهية ويلزم
وجود المركب الواحد بالضرورة وحصوله يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي انه يكون له اجزاء
اجزاء تحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط
ايضا بالضرورة كالوجود قوله ولا بد في التركيب يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف
في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف فاذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف
في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمهما
فيكون جزا لهما وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية لكان هذا القول الكلام عنده ان يقال
كل ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرض جاز ان يكون الذاتي
المشترك تمام احد الماهيتين وجزء الاخرى المتمايزان عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين
جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الا لما تميزتا
بالذاتي او لوازم الماهية فان كانتا كلتاهما كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احدهما كما
ذكرتم فاحدهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف
بالذات مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند
اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام

الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك
قوله وقد يعتبر البساطة والتركيب بالمعنى السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء
اصلا وله ايضا معنيان لكنهما في حكم المتناقضين وغير متنافيين متنافيين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس
الى ما تركب منه من حيث كونه جزاء منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه من حيث كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه
ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط
الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون
الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان
وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي
فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا
من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص
مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز
ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل
مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه
نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول
بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع انه جزء البيت والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا قوله ولا بد من تقدم
الجزء يعني ان جزء الشيء يتقدم وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة
الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر
الى وجود الحيوان والناطق وعدم الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار
والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل
يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت

لمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا ينتقل الى سبب جديد فان جاعل البيت هو جاعل الجدار
الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاول التقدم في الذهن
والخارج ومن خاصة حصته لا تصدق على شيء من العوارض والثانية انه يستغني عن الواسطة في التصديق
بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وثبوت
خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان
اكتفى بتصور الماهية والثالثة انه يستغني عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض
الا وليه اعني الذي تثبت للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط
كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويعسر بيانه الى وسائط او غير
محتاج كانقسام المتساوي بمتساويين والتناهي للسطح الجسم الا بمعنى ان الاستغناء عن الوسط
بحسب العقل اولية والاستغناء عن الواسطة بحسب الخارج ثانيا وسمها عموم من وجه لصدقهما وفيها
في انقسام الاربعة وتناهي السطح وصدق الاولى بدون الثانية في تناهي الجسم وبالعكس في تساوي زوايا
المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر العبارة
العموم قط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد
ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني حملها ذكر في العلم الفاعلية للشيء متقدم عليه
في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فلا يكون ايضا اضافية له حقيقية
قلنا الظاهر ان مراده هو على ما صرح به الامام وبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه
جزءا من الشخص بناء على ما ذكرنا فان بطلان ذلك فالاولى انشاء على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية
متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود
الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على
العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كلون بنية
السواد او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون
ذلك [illegible] والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختص
باللوازم والاثار واحتياج بعضها اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع

بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العقلية
وما يتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب
من الجنس والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل بنفسه مطابقا لما في الاعيان من الانواع
المتعينة الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويجعلها نوعا وهذا معنى علية
الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس اي يصير حصة حصة ولذا نقل الامام عن ابن علي ان الفصل علة لحصة
النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس لحق ان الصورة الجنسية ليست متحصلة
بنفسها بل هي مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضاف اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت
بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لحصولها في العقل
لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما
على الاخر بالمواطاة ومن البين انه ليس في السواد امر محقق هو اللون واخر هو قابضية البصر يجتمعان
فيتحصل منهما السواد بل المحقق انه ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند
العقل يحصلها العقل بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات اقل واكثر
مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك فان من زيد صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه
فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع
البسيط كالسواد لظهور انه ليس في الخارج لونيته وشيء اخر به امتياز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يعقل
ان يقال جعل لونا ثم جعل سوادا بل جعله منهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتباينة في العقل متمايزة في الخارج
وليس جعلهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل
الجسم غير جعل النفس حتى اذا انعدمت النفس يبقى ذلك الجسم بعينه موجودا كالعنصر الذي يموت فيستحيل
بالعنصر ولهذا صح ان يقال جعل جسما ثم جعل حيوانا قلنا الجسم الماخوذ على وجه كونه مادة غير الجسم الماخوذ
على وجه كونه جنسا ولا كلام في تغايرهما وانما الكلام في الكلي بالوجه الخارجي وانما الكلام في ان ما هو الجزء المحمول
المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك واي ضرورة في ان الذاتيات المتباينة بحسب العقل فقط يجب ان يكون
لها مبادئ متباينة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول
والعرض والمجموع جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن هنا صرح بعض المحققين بكون الفصل عرضيا

فان المعنى الجنسي من الكم المنفصل يتحصل تارة بطول وعرض وعمق فيكون جسما وتارة بطول وعرض فيكون سطحا وتارة بطول فقط فيكون خطا قوله
وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور
وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة من حيث انها قابلة لتشخصها وتشخص
المادة بالصورة المطلقة من حيث انها فاعلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة
وسيجيء بيان ذلك قوله وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا
وان لم يكن واصلا في الخارج وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم
فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فمنقوض باحتياج الهيئة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لانه خطأ وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات الحقيقية مثلا قلنا المراد الهيولى والصورة الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس هناك في الخارج الا الافراد وفي المركبات
الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المواد بعد الامتزاج وتسمى صورا نوعية مثل الترياق والسكنجبين
مثلا يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الاثار او هي مجرد المزاج المخصوص الذي هو كيفية على اختلاف وان التركيب
الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد قوله والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب تنقسم
الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان
يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المتغذي والنامي او من جانب
واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من
الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما
عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كالعشرة من الاحاد واما
متخالفة محسوسة كالبلقة من السواد والبياض او معقولة كالجسم من الهيولى والصورة او مختلفة
كالانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له
من الاضافة الى الفاعل كالعطار او الى القابل كالفطوسة لتقعر الانف او الى الصورة
كالانف الفطس لانف مع تقعر او الى الغاية كالخاتم للحلقة تتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافته الى
المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون بجانب العلة والمعلول معا وباعتبار آخر الاجزاء
واما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كالسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلفة

من الوجودي

٢٨

من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كالانسان من
النفس والبدن او اضافية كالاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي
كالسرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي قوله المبحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود
الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة
وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا نعم ابن سينا منهم ليس بمجعول
وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا
من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سبق من ان علة الاحتياج هي الامكان
ولما اعترض بان الامكان نسبة يستدعي التثنية فينافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء
الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
مع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومع كونه ذاتيا
لها اتفاقا في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في
الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا لانه اذا تقرر في
الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة انه يكفي في تحققه تحقق
كل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق فمجموع التصورات وتصور
المجموع له بانه يقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة
التفاصيل الثاني ان الفاعل لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق المعلول
لان ذات المعلول عند اعتبار الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج لكن الامر لابد ان
يبقى شيء منها يحصله الفاعل وهو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا
فلا يكون للفاعل تاثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بناء على ما سبق في بحث
العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج
الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون
حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود والنزاع في كونها متقررة في نفسها
من غير احتياج الى الفاعل ولا تاثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو
الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجه

الثالث على تقدير عدم ماهيتها لا يتعلق الكون الوجودي بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن
فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب
خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع
في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدق عليه من المفهومات فيجوز ان يكون المجعول ذلك
الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود اي حصة الذي هو من افراد ماهية الوجود
وكذا الاتصاف والانضمام قوله فالواضح القائلين بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان
انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو
محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته
فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان
اريد به بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه
فان عند ارتفاع الفاعل لا يتقرر الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قوله فان قيل لا بد من التنبيه على
ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن
واخرى بالنسبة الى الوجود حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود فان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون
الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية يعني صيرورتها موجودة
وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور
فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف من ان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير من جانب الجزء وكل منهما بالنسبة الى الممكن
من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست
بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الوجود كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس
بمتناه او حادث كان جسما ولا فساد فيه وان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من
لوازم الوجود دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل
مركب لا يحتاج الى الجزء ثم قال فمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة ان اراد ان المجعولية
تعرض للماهية والجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الوجود وان لم تعرض
للماهية من حيث هي وبحثنا ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية والجملة اي بمعنى الاحتياج

فرع انه لم يكن الاحتياج الى الفاعل من قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل
ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الوجود ومن فرق بين المركب والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير
من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشترك كل منهما في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الوجود فهذا ولكن لم يتحقق
نزاع في المعنى قوله

الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية

جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين و
كذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل
الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث
في فصل الوجود ومقابليه وصاحب الصحائف جعل الوجود ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود
والصواب من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير
قوله المبحث الاول في تعيين التعين وتشخصه الذي به امتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته و
يكون طريق هذه الامور سببا لماهيته ومن عرف علة في التعين ولهذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد
ولا يصدق انه متعين وان كان التعين والمتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه
لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن
غيره وتصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المندرجة
اشتراكها في الجنس قوله المبحث الثاني التعين امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لوجهين الاول
انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وينتقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز انه لو كان — اذ لو كان موجودا
موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز الى تعين
ثم لم لا يجوز بل هي متخالفة بالماهية متباينة بالذات وانما تشاركها في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم
المتعين قلنا ضرورة ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا
في حق الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان
يكون تعين المتعين نفسه لانا نقول انا علمنا لبس فيه قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات
العارضة التي لا يعقل الاشتراك وتغاير العارض والمعروض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد
بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم القدم وحدوث الحدوث الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف
عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين
دار او بتعين آخر فيتسلسل ومرادهم هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل

ان تميز الماهية بذاتها ... بالتمام العصول الى التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة
المتعين بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم الدور قلنا ان معروض البياض هو الجسم لا بتعين به لا بانضمام آخر و
حاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بما عرضت له التعينات
كحصول الانواع من الجنس متمايزة بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق قلنا
وجود المعروض متقدم على العوارض بالضرورة وكذا التميز لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا الحاق
الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي نظرا الى تقدم معروض التعين
عليه اي هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا
اليه ولا يكون مقارنا له كذلك فانه ... ان المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الذي هو التعين
والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الذي فلا يمتنع ان يكون متعينا بهذا التعين **قوله** احتج
المخالف ان القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين
وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين
فقط ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف
اذا كان من الاوصاف المحسوسة كالجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف اذا كان مما
وجوده نفس المتنازع واعترض عليه صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم
وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان
مع شيء آخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا واجيب بانا سلمنا ان ليس
مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض
المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا
في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخص من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع لكن اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان التشخص
النوعي كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسه لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة
وانما يتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد
بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن
متعينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب
عنها ان ما ينضاف الى الماهية وتعينها وتكثرها من العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سنذ
كره

الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا او لتعين اذ لا مخرج عن
النقيضين وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض
العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون
عدما لامر ما بل يكون عدميا ما في الخارج على ما ادعيناه من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدم وجودي
كاللاعدم اللاحق ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا ... ان يكون التعين عدما لمفهوم
آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين هو وجودي ليكون نقيضه ثبوتيا
كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل ... لم لا يجوز ان يكون تخالفها
مشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كا
للاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم
وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان المفهوم
انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون
مميزا والكلي معينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم
جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وهو رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون
عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وهو جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين
الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نسلم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع
لو لم يكن عارضا للافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين اي هو هذا ... لم
ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو عدمه صح
ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز
ان يكون معينا بتعين آخر **قوله** خاتمة تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم
عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في
تحصيل ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ
شمول الجسم النوعي المحصل بنفسه او بالمادة الانقسام فربما نجد ما كان عندنا ما يعرض للماهية
الكليات والكميات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما ينتهي العوارض الى ما يعتبد

الذهن وامتناع الشركة لكن الانسان وذلك متمم العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع
القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو نفس العوارض او ما يحصل عندها من الذهن او عدم قبول
الشركة او كون الحصة من النوع ممتنعة للهيئة او نحو ذلك ثم لا بد ليحصل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي
والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او مركبا
مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او جزء مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه
العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا
او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعدمي بالمعنى دون اللفظ اي الموجودي واللاعدم وجودي
وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له بحسب الخارج كالسواد لا ان اي صح
يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به اي في العقل دون الخارج كالامكان
وسواء منه الموجود لجواز وجودي له يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت لموصوف كان
ذلك بوجوده له وهذا ما قال الفاضل الارموي اذا قلنا لشيء انه وجودي لا نعني انه دائم
الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه
بمعدوم لا يكون له وجود وكان يريد الاعم من وجوده والا فهو الموجود ما لا يسمى وجودا كالانسان
وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا يتحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان
موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث
اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء
في ان العوارض المشخصة وجودية والذهنية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبول الشركة وكونه
ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية **قوله المبحث الثالث** لا بد في التعين من كون
المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهو معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل
بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين
بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم
الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع
جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا لا شاذا ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل
ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الجزئية حتى لو كان ذلك الموصوف مع

٨١

مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلمة محالا وقد يجاب بان المراد ان انضمام
الكلي الى الكلي قد يفيد به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان في بعضها فيكون حاصل الكلام ان المركبات
العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان تكون جزئية بل
قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يخفى فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل
فعلى ما ذكرتم يلزم ان لا يكون ما ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية جزئيا والا لكان محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم
اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود سوى الكلي والآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا الا الوجود
الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود
ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص
يستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما يشاء من التشخص وعند
بعضهم الى نحو الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم تكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك واما
قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود
امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وسائر الاسباب فيتعدد التعينات واعترض بان الدور لازم لتعدد العلية يجوز ان يكون
الوجود ما هو التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع
النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فهذا الوجود لا بد من ماهية واسباب
فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي
الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص
وذهب المتكلمون الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا
لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون
امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص
لا يفتقر اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص
يكون متقدما عليه وهو محال بل يكون محلا له وما ذكرنا من قبيل الحال في المحل الى التشخص [illegible] دون
مادته صح الماهية او التشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل التشخص هو موضوعه في الاعراض وفي الاجسام
ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به واما العقول المجردة فيستند
تعينها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى المجرد الا اضافة كعقل الافلاك ولا [illegible] كما قيل لانه هنا

الاضافة منافية عن وجود العقل المنافي عن وجود العقل وتعينه ولا سيما وان المادة ام محال ان يكون بحسبها او بتوسط
ماهيات الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص ومحله لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض
بان المادة التي تستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما بماهيتها فلا تتعدد افرادها والتشخص المعلول
فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لا فيها من الكليات والكميات والاوضاع وغيرها لكن الى غير النهاية ان تتعاقب
عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما صرحوا به انه لا يجتمع في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية واذا اسند التشخص الى المادة تكثرت افرادا والماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها
فلا ينتقل الى قابل آخر واما ينتقل الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكر والجواب بتقديم مقدمة بان تعين
الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على ما يجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان
تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بتعين تلك بتعينها بما الحاصلة الحاصلة بتعين المادة وحاصله
ان تعينها لها بتعينها وتعينها مع تعينها بها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي
الا انه يرد عليه انه جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بالصفات المتكثرة العارضة لها
من غير لزوم مادة **قوله المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان** جعل الامتناع
من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية
المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان اولى بالمرام وبلواحقها ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنها
قوله المبحث الاول قد تقرر في موضعه ان من المطالب بسيط يطلب بها وجود الشيء في نفسه ومركب
يطلب بها وجود شيء لشيء واذا نسب المفهوم الى الوجود في نفسه او وجوده لامر حصل العقل معاني
من الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يجب
كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة توجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين
موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء
في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة
لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب
الا انها قد تعرف تعريفا لفظيا كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او
استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود
والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولذا لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما
لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع

وجوده ولا عدمه ولو كان التعريف لافادة تصور هذه المعاني كان دورا ظاهرا واظهر هذه المعرفات الوجوب
لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان
مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف في مفهومات الخواص التي باعتبارها يطلقان
على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم
التوقف عليه وما به امتياز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه
وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم وما به امتياز الممكن عن الواجب والممتنع **قوله**
المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده
في نفسه او ضرورة وجوده لشيء آخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري تعالى
وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري وسواء لم يكن
عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف
لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب
الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول
له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له **قوله** والموصوف
بالذات يعني اذا اخذ الموجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري
تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع
والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود للموضوع نظرا الى ذات الموضوع كما
للزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلا يلزم الماهية
كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته
بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان و
الامتناع المبحوث عنها هنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها
والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اريد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة
ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها
من غير احتياج الى امر آخر وكانه يحمل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا
الانسان كاتب وممتنع لا يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما يصدق عليه
هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحمول على انه عرض بين فقلنا يوجد له ذاك ويثبت في صدق

علم وعمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قال المصنف
والامكان ذاتي لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضرورة الوجود او العدم
بالذات ثم يصير له ضرورة الوجود والعدم بالغير فيلزم الانقلاب بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى
الانقلاب قوله وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود
والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود
فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ
بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب
انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف والذاهب بالامكان العامي فان العامة يفهمون منه نفي
الامتناع ثم امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير
من الاوهام ان للامكان العام معنيين وان احدهما الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب
ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على
الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولذا يقع الممكن العام
مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد
واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس
بممكن خاص هو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام
قوله وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة فكلما كان الشيء ابعد عن الضرورة كان احق باسم الممكن
وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلافه في الماضي والحال فانه قد يتحقق فيهما
وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضروري فيجب
الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضروري فيجب الخلو عنه وبعضهم انه ممكن في جانبي الوجود والعدم
ولما كان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب وشرط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع
فيلزم اشتراط الخلو عنهما معا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد
بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث
لا امكان حدوث العدم فلا يلزم اشتراط العدم في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم

بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال قوله وقد يعتبر استعدادا
الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب والبعد من الحصول
والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة
وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان
الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل
قوله وعروض الامكان يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير
واذا اخذت مع عدمها او مع عدم علتها كانت ممتنعة بالغير واذا عرض لها الامكان الذاتي اذا اخذت لا مع
وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فتحصل
من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان يشترك على الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل
بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجودا او عدما بحسب المجموع بمعنى انه لا يمكن ممكن الا وهو اما موجود فيكون
واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير البتة الا على راي من يثبت الواسطة قوله والغير يأتي
يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني
ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلين للمضاف اليه بان يضاف
احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر بطريق الاستلزام يعني ان كل ما يجب
وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكلما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس
واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدقهما على شيء واحد فلا شيء مما يجب وجوده يمتنع عدمه وهو
فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزءي
هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب
احدهما الى الاخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع
بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع
ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب
احدهما الى الاخر لان ما بالذات لا يزول بالغير وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وكذا بين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير منع جمع دون منع خلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب
بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانه لو اجتمعا لزم

يمتنع وجوده والثاني مما يجب عدمه م

نوادد العلية المستعلمة اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجوب والعدم واما عدم منع الخلو
فلان ارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير بانه لو كان كذلك لا رتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات
وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو
نظير الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي يعني ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع
او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلثة لا تجتمع ولا ترتفع
ومنافي الحقيقي منفصلات لكل منها مركبة من الشيء ونقيضه وكذا الكل منفصلة تكون كثيرة من جزأين كما
يعدوه على ما يقرر في موضعه ولا اعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظ العقل
لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما اعترض على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بان من مفهوما ليس بثابت
ومنفي فحمعاته اوليس بثابت ولا منفي غير نقيضان فيصدق هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب
والممتنع والممكن الانقلاب تحـ لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يحصل تقتضي
الذات بحسب الاوقات قلنا لانه ح لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للوقت فان قيل الحادث
ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده
ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع الغرض على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بانه ان اريد
في الاول ان كان قيد الحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا
وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فان الامكان ثابت للحادث
وامكان الازلية منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء بعد
وجوده يصير ممتنعا بالذات بل انما يمتنع بالغير كالنوع من الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان
قوله المبحث الثالث ان ما جعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول في الكيفية الحاصلة لتلك النسبة من
الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة
في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تعقل او تتلفظ بها تسمى جهة القضية سواء طابقت
المادة بان يكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وح يصدق القضية او لم تطابقها بان تكون
اعم منها او اخص او مباينا وح قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب
كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات على ما
من الشفا سبيل لان الغرض من معرفة القضايا بان تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج ومن الحصل
من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل كلامهم

يمتنع بالذات او بالغير وارتفاع
امتناع بالذات والامتناع
بالغير على تقدير ان يكون بالذات او بالغير
فما امتناع الانقلاب فظاهر
والسبيل على امتناع كونه
واجبا بالذات وواجبا بالغير

مترددة في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء
قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو
الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول والمحققون على الثاني فكل قضية للوجود
او لا وجود رابطة والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان
المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا
وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا
وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات
اي يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب وامتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة و
يكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ
الوجوب والامتناع حيث يثبت بالغير فيهما بطلان وممكن الوجود لغيره يجب لذاته ان يكون ممكن الوجود في نفسه
وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد
الجسم وبهذا صح قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس قوله المبحث الرابع لا خفاء
في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا
ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من
امتناع الانقلاب والواجب ما له الوجوب فيصير الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة
معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتشخص والموضوعية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يلزم
من تسلسله تكرار نوعه فهو اعتباري وقال كل ما يكون من نوعه يجب ان يكون له في حقيقته موصوفا بذلك النوع فيكون معلوم
نوعه تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة ونوعه وصفا عارضا لمحموله عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة والقائم بكون الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن
السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب
عينه ونفي ما يعينه لا امرا زائدا عليه فاما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو
كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه
بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ما له الوجوب واما اذا اريد ان الوجوب موجود
بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة

لكان صح

ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية فانه بحسب العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع
الاعتبار من غير وجود في الخارج وقد ثبت في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب
والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حاله واحدة في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا
وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا
لكان له وحدة موجودة للامكان موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات
الوحدة الى امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان لبساطة الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم
تسلسل من وجودات الامكان وامكانات الوجود واضرابهما تعينات الامكان وامكانات
التعين وحل هذا نقض ولما كان هذا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارئ تعالى موجود وواجب
ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته
ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان ونحوهما امورا متحققة في الخارج
لها صور قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارئ تعالى واجب في الخارج انه بحيث
اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه
الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث
في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى المفهوم ما كانت النسبة الا كذلك السلب وهذا ما يقال
ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب امتناع الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى فهو [illegible] وقد يستدل
كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحصل له فالامتناع مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب
والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن
الوجود وهذا مبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد مضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والعدم مع
ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجود بعض الجزئيات
كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان
اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى الموصوف
ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازما للموصوف نظرا
الى غيره وزوال الوجوب عن الموصوف يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب يكون
للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا

لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا
لا نسلم ان الوجوب ما به الواجبية بل بنفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال
في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون
وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان
وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود
واقتضائه ولا اشتباه في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج
جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لانه محتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود
والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء
آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقل
الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب لذات الواجب
لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن
على الامكان ضرورة تقدم وجود المحل المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع
بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم
الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين
الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم اعني
نفس ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه
الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه بالممكن المعدوم وهو الامر الذي يتعين ومن
الامر الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موصوفة ان توجد قبل الذات
السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا
او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فيجب تعدد كونه اعتباريا ايضا لكونه
متأخرا ويلزم ايضا قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل
بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم
انقلاب لان الماهية دائما بتلك الحيثية قوله احتج المخالف بوجه سمعناه ان العقل يفرق بين الموجود
والوجود والاعتبار والعدم والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين
في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انها ليست عدمية محضة

دالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد لان اما اذا فتقنا اثر القوم في الوجه الاول بتسلطنا المخالف وهو مختص بالوجوب لانه لو كان عدميا لزم كون العدم جزءا للموجود ومقتضيا لثبوته ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضائه والا لزم تأكد ان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدميا محضا ليس لزم مناقضة الوجود بل هو امر اعتباري من شأنه جزء في الوجود واقتضائه فيصح مؤكدا له اذ كان ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجود لا يصدق على المعدوم وكون النقيض عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ويحمل ايضا بالموجود دون الوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين بمعنى انتفاء الوجود وما ذكر من ان ارتفاع النقيضين ثم بمعنى وهو واقع كان متناع واللاامتناع والمعنى واللامعنى وما ذكر من ان ارتفاع النقيض في المعدوم ان لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجود واللاوجود على شيء بل كلما سلوب عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيض عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون كل منهما معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوع نعم ارتفاع النقيض في القضايا سواء لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت شيء منهما فانه يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه انه كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصدق الوجوب والامكان لانه حاله تحقق الا باعتبار العقل لا يتحقق وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا نعم لا يرد كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري

صادق لا بحسب اعتبار العقل فحسب ضرورة انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل وكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب والامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما صدق في العدم والامتناع فانه يصدق على انه لا ثابت في الاعيان احسب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره فلنا يمنع بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى وفي العنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتي وبعضها سلبي قوله المبحث الخامس من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح ولما ان هذين المعنيين بل لتقاربهما مفهوما جاز ان يجعل الكل بمعنى الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري ويظهر بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون له لذاته بل له من خارج فان قيل فعلى هذا يكون لذاته ولا له من خارج بل يحصل الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات والاعتماد به من لا يبالي من النظر والاستدلال ثم اختلف البعض في نفس الحكم او في براهينه والتفاوت بينه فيه قولنا الواجب يصفه لا يثبت له شأن البراهين على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان الهارب من العادي قد يسلك احد الطريقين من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول باستحالته فضلا ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بان لا يجري في الاحسار فله بلا تبوهم وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلم لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة بعد احد ممن يعتد به

بوقوع الممكن بلا سبب قوله واما سؤال القائلين بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي
استدلوا عليه بعضهم بان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن
وهذا مع اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع العدم بلا مرجح يستلزم التناقض وهما
متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير
لازم فان حصل الترجيح اخالم يكف بالمعنى كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نعم المساوية
لجواز ان يقع بحسب الله تعالى من غير سبب اليس ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد ويرجح امر حدث بعد ان لم
يكن فيكون وجوده بالاولوية محال وليس هو الا نزلنا عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث قلنا لا نسلم
والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فهمام
ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما
متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية والراجح لا يكون الا
واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سيجيء من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق
ولاحق وسيجيء بين المؤثر والاثر نسبة من حيث اضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا تمنع سبقه
على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بذي بيّن ثبوتا وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير كونه
ثبوتيا عرض عرضي للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر والى ما يمنع كونه اثرا
مخصصا هو مؤثر الا باعتبار انه في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه قوله
ومن احوج بعض المتكلمين ذكر الامام من جانب المتكلمين انه متنازع وقوع الممكن بلا سبب كذا بعض الطبيعيين
واتباع القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتأثيره
اما ان يكون حال وجوده وهو اي حال الوجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين العلم
الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان التأثير حال العدم يقال انه جمع للنقيضين ولا في
العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير
بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود اي الموجود وحال العدم جمع بين النقيضين على ان الوجه العائلي
ليس بتام لان العدم ربما يكون طارئا ثابتا مستمرا لاني الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام
اما حال الوجود وهو باطل لانه اي د الموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو باطل لانه جمع للنقيضين
ولان العدم نفي محض لا يعقل نحو اثر به فكيف لم يكن نفيه فلا يستند الى مؤثر الوجود معا لان العدم على تقدير
كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وهذا انسب ان ليس قوله ولانه نفي محض وقوله ولانه مستمر

ابتداء شبهة على نفي التأثير تقرير ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فاحتياجه اما حال الوجود او العدم وهو باطل لانه نفي محض
ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر
حينئذ فلا تأثير لانه اما حاصل او ملزوم سابق على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان عين صح
التأثير حال الوجود فان اريد بالايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما
في القائل حال السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نسلم اللزوم فان
الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر هو
ان التأثير سابق على المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومع امتناع التخلف انه لا يتخللها آن وكان
هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود
المؤثر بصميم المؤثر به وهو موضع التأثير فيكون مع آن عدم الاثر ويكون حينئذ تأثير الممكن اخراجه من العدم
الى الوجود ومنها انه لو اشتمل وقوع الممكن بلا مؤثر ويرجح بلا مرجح لما وقع واللازم باطل كما في الهروب وفي مثل
العطشان [illegible] احد الرغيفين [illegible] السبع مسلك احد الطريقين مع
فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع
الممكن بلا سبب وترجيح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح
ومخصص وهو غير المتنازع وان عد هذا الاختيار والترجيح امرا ممكنا في قوله سبب في غير المطلب
قلنا تم بل انما وقع باختيار [illegible] الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده
الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم
ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج في العدم
الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي ثم سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم
وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له ثبات في الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا
بمعنى انه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده
بمعنى احتياجه اليه عند العقل حتى يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطارئ بناء على عدم علة
وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية
فتقتضي الموصوف وجوديا ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد
صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا يحتج به ولو سلم فنقيض
العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس

الا في العقل فالموجود لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس بقياس فان كل منهما ثابت في العقل متمايز
عن الآخر فيصلح لعدمها علة للثاني في حكم العقل ولانه يلزم منه صلوح علية للوجود لتلازم انسداد باب اثبات الصانع
لان ذلك اما يكون بحسب الخارج وهو ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتأثيره اما في ماهية الممكن او وجوده
او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لامتناع تأثير شيئية المعدوم فمجعوليته للماهية لان الماهية
ماهية والوجود وجود والموصوف موصوفة سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تأثر فيه
وان الموصوفية امر اعتباري لا تحصل في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية بان يجعلها متحققة بان
يجعلها ماهية او في الوجود اي ماهية بان يحصل للماهية بان يجعلها وجودا ومعناه انه لو وجد مؤثر المؤثر
في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج فيتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او
احتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب انا لا نعلم المؤثرية او
الاحتياج اعتبار بالاعتبار في كون المؤثر مؤثرا او الممكن محتاجا على ما سبق من تحقيق وما قيل من انه لو حصل في العقل
دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كان منها مستفيضا قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه
ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان ما حصل قبل الاذهان هو
كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو مؤثريته او احتياجه قوله المبحث السادس
في سبب احتياج الممكن الى السبب اقول ان ذكر عند العقلاء ومحض المتكلمين الامكان وعند قدماء المتكلمين الحدوث
وعند الامكان مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتج العقلاء على دعواهم بان العقل اذا لاحظ
كون الشيء غير مقتضٍ للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج عنه
يعني الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالفين بان
الحدوث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير
المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج
او جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين في ان السبب الاحتياج هو
الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود
وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود
الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والجواب ان العلية انما هي
بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج وكان منها علم الحصول في الخارج سوى التمييز لا يحسب
الخارج بان يحصل الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا ظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة

دائما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج
الى المؤثر هو الامكان او الحدوث ومعناه زمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول
بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير اما في الوجود فهو حصيل الحاصل المجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل
الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن او
الحادث فيلزم استغناؤه من المؤثر في كونه الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج
الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض اذ لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج
الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او
انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحقق فاستمرار
الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصح قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر
لا بد له الا على مغايرة للبقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك قوله المبحث السابع الجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن
جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لان العدم يحصل بسبب مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء
العلة التام للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ولهذا كان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه
الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى انه لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا
يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض
السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها لامتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر
الصائب انه ان اريد بالاولوية الوجود او العدم ما يحكم بالنظر الى ذات الممكن حيث يحصل بسبب خارج فقط لا
ضروري لانه يمتنع ان يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بشرط
خارج فلما يستوقف وقوع الطرف الاول على عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى
الوقوع لتحقق شروط وموانع ودفع اتفاق اسبابه فهي اولوية بالعرض لا بالذات وهو ظاهر وان
اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فلا يلزم
كونه واجبا او ممتنعا لانه نظر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين
اولى بالممكن نظرا الى ذاته مع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاول واجبا
لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هذا خلف واما ان يمكن وقوعه فوقوعه اما ان يكون بلا سبب فيلزم ترجيح
المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب فيتعذر جهاته فيكون وقوع الطرف الاول

ممنوعا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب يصدق هذا
الجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها من ذاته وذلك لان
المعتبر ان المراد بها رجحان ما لا يصل الى حد الوجوب حتى ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي
ولا اقتضائه والجواب انا لا نسلم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما
ونوله الى اقتضائه لاحدهما الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية اللازمة لو كان
احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب اولا فان امكن لم يكن الاولوية
ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى
ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب
انه لا يلزم من امتناع زوال الاولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه اولا وقوعه فضلا
عن كونه ضروريا فلا يلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود
اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب
والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية الدائمة بحالها باقية غير زائلة فوجب ان يراد بدون ذلك
يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر
ممتنعا بالغير فلو جاز وقوعه اتصالها كان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء
الحالين حسب ما لوصول الاولوية بمجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد
وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يستمر عدم ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب
لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود على تقدير تعقله اما بالزمان
فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود الخارجي وهو باطل لان
الوجوب والوجود ليسا امرين متمايزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة
للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل
الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد بالسبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب فهو
وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة
الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة

فيكون شيئا عليها سابقا قلنا المراد العلة التامة ما سوى علم المعلول في كلامنا لا في اعتبار العقل ولو سلم
فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما سوى علة الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار قلنا يقتضي حكم
قلنا وان كان الاختيار صادرا عن العلم لم يمتنع الوجوب الا بحيث يخرجه الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار
لا ينافي كونه مختارا بل يحققه فوجب المنهج الثالث في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة هو
الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق
حادث ثم لكل من القدم والحدوث تفسيران وقد يوصف بهما اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث
المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما
الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجوده اكثر بالنسبة الى ما هو بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من
الابن ويسمى ايضا بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني لجواز ان يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق
بالعدم ولا عكس كلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس فوجب ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
فيما دونه يوصف الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفاته تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى
انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فعند الفلاسفة يشمل الكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على
ما سبق والمتكلمون من الصفاتية اثبتوا قدماء حيث اثبتوا ان ما سوى ذاته تعالى وصفاته حادث بالزمان واما
المعتزلة فعند القول بالتوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذاته تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا له تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات عن الالهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا تحصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالنافي للاحوال على
هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت
ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير
التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفع لهذا الاعتراض
اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو
نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما تفرع الموافق على الامام ان الاحوال الاربعة من الوجود والحدوث

والزمان الحادث

لما سبق

والجواب والقدرة فلا يخرج عن شائح قوله والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان المؤثر المختار
لا يكون اثره الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد الى ايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة و
المتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الآمدي انه فات ان سبق الايجاد قصد كسبق الايجاد ايجابا
في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتابه ابكار الافكار ما يدل على سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون مجموع العالم ازليا مستندا الى الواجب كذلك ويكون تابعا في الوجود لا متقدما الا
بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولذا مثل بحركة اليد
والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند فانه لا يلزم من استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
لامر خارج ونحن صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الا ان القديم يمتنع ان يكون فعلا
لفاعل مختار ولا الى ان المبدا الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع
الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن
شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع ولا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان
يمنع قوله دون الموجب اي لو امكن وجود اثر قديم لموجب بالذات على ما يزعم الفلاسفة لم يمتنع استناد
الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة
قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح بحيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء
الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان
تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه
فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد
وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود
المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه قوله
والقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فانه ان كان قديما يمتنع عدمه لانه اما
واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا وسط
كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل واياما كان
يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من
امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على

شرط حادث قلنا لا نسلم ذلك يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل والقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا
قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا
بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة فان قيل
صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استنادها الى الله تعالى لوجوب الاختيار ويتعين الايجاب قلنا
علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى الذات لا يمكن ايجادها
وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا
وسيجيء لهذا زيادة بيان قوله ويزعم الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة
ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا
وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا
قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد
الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما يتركب عنها وهو قبيح لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان
فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض
الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل
وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر
لكونه اضافيا حقيقة فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس الحادث لامتناع تقدم
الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به
وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فمبني على ما جاء له على فاسد
لانه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه
لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد و
المجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكانها قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود
حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم
فقيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودها والكلام فيما قبل الوجود قلنا
ستعرف من كلامه ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم
لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر
بيان ضعف ادلته على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان محل حادث هو قبل

وجود ممكن بالامكان الاستعدادي طوان لبحرث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها
الى وجود ذلك الحادث ولا يكفي مجرد الانفكاك في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان
الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها
ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه
لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت
بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة
وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل
ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته
بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فقط بدل الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق
له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود
الحادث فيه كالصورة والعرض وهو كالنفس مختلف بالقرب والبعد والشدة والضعف
بحسب حصول شرط شرط وارتفاع مانع مانع ويسمى بالقوة عند عدم الحادث وتاما عند
وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى ثالثه وهو ذلك الزوال لواجب فيه تردد
فان قيل اعلم ان الفقه سيفي في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومنع
كون امكان الحادث قبل وجوده وجودا بانحصار موضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا
يكون بالقياس الى وصف والوجود اما بالذات كوصف البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم
ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء لشيء آخر او يوصف
به شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء
حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه
فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض
والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى الموضوع لتعلقه بامكان ذلك الشيء قبل
وجوده بمعنى كونه ح لكن الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة هو صفة للموضوع من حيث هو فيه
كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه كاضافة لمضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء
مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون
حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات لعدم به وهو

وما يتوهم من زيادته عند اعتبار التعلق بالغير ... للانسان لماهيته م

٢١

ثم لانه عرض فلا جوهر وضعف هذا العوض ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض
يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم امكان الحادث امرا موجودا لم يكن الحادث ممكن بكن ۹
وجه فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي
والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع
شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف من غير مرجح فلا مرجح
بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث
على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها حادث فيفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا
وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل منها بعد ما عدم الاخر من غير اجتماع في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالة مقربة الى الفيضان عن العلة من استعداداته المتفاوتة
في القرب والبعد المقتضي الى المحل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم من تعلقه به هو
المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد
الحادث متى تعلقت به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
... واما المتكلمون احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق وجود
متعاقب فيه بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما
انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان ما سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل
الا بالزمان وهذا النقد لا يبتنى على ان العدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بان الا...
انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا اي لكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما يحكم البارئ حيث يحكم
به الوهم بناء على انها بيننا مسدد من الموجودات معتبر وانما نتبين خاصة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كعدم
الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان
مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه
العلماء من ان اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة في خمسة بحكم الاستقراء في خمسة يعني ان كلا منها يكون
اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم
الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهو قد يكون حسيا بان يكون الحكم بالترتيب
وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقليا بان يكون ذلك
حكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم

الداس على الرجل وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض
ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه
بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف
ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما وقع في بيان الحصر ان المتقدم
والمتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة
والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا
فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم
ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان
او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول
ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء
وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثاني يتغير بحسب الاعتبار فان كان كمالا في
المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه لا وجه لضبط هذا ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر
الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزماني بالمعنى
الذي ذكرنا فيما يشمل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من
التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز
ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا
يفتقر الى استغنائه عن الزمان تسميته مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم والتأخر
الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن
وثانيهما ان يكون نفس المتقدم قبل نفس المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال
بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض لغيره بواسطته اذ لا معنى
لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة
لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة
والتقدم بالشرف راجعان الى الزماني لان معنى تقدم سلطان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان
الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل
زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع

في الامور فيعود الى الزماني بوسط او بلا وسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان
السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي
بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير انعكاس للمتقدم اليه الا
ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعل
فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني فقد يوجد ذات المتقدم
بدون ذات المتأخر بان ينتفي بعض شروط التأثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر
يستلزم وجوده لا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتأخر فيجب كون المتقدم والمتأخر متلازمين وجودا وعدما
لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان مضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو المتأخر بالطبع
لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا فقياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية
والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد
يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم يحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد
الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا تتعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون
الشرط فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف ثم ومن هاهنا تردد راي وقد اختلفت
العبارات في ان مقول التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا
لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية
اقدم وفي التقدم بالطبع اولى بحسب تكونه بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية
وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاول فقط واللفظ موضوع
بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك
في معنى واحد سواء للمتقدم امر لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطا
في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول
اليه من مبدأ محدود في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء
بالنسبة الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان ابيد اشتماله على امر زائد سواء كان هو المذكور
فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع لماذا ومعنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد
المعاني **قوله المنهج الرابع في الوحدة والكثرة** واخواتهما من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان لما تم الكلام في الوجود والامكان وان تصورهما بديهي لحصولهما لمن لم يمارس

طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما في الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة
عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالجمع من
الامور المتماثلة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف
عند العقل والكثرة عند الخيال لان الوحدة مبدأ للكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة
ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيعرف نفس الوحدة فالكثرة عند الخيال وتفسير
الكثرة بالوحدة عند العقل تنبيه لا تعريف بالمساوي في المعرفة والجهالة شيء واحد والقطع بما كانت
الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم
بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو غلط لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد كما في التنبيه
على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذكر له وجهين احدهما انا نتعقل ماهية الشيء
ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيهما كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته
ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياها او انا كثيرة في اناء واحد حتى
صارت ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت
الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما غير زائل وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة و
الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك وفيه نظر وقد يستدل بنحو هذا في بيان الغلط فيه
والمتكلمون ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسك الطرفين بشبه بعضها
بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم
وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات القائلين ان الوحدة هي جزء الواحد الموجود وانها تنقض
الا الوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لان العدم العرفي
يشمولها وحدته له وقولنا الوحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون
الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم وهو ثبوت واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع
الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون
وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها
عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدم قد يكون عدميا كالامتناع واللا امتناع ومن
تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة

هذا مر

مساويا

٧٣

ثم لكانت الوحدات متشاركة في الوحدة ومتباينة بالخصوصيات فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل و
الجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعترافا بانها من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة
الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى ثم
ومعروض الوحدة قد يسلب الوحدة قد يعرض لنفس الوحدة كما في وحدة واحدة ووحدات
كثيرة ولغيرها فقد اشار الى انقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى
اختلاف معناها بحسب الافراد فمعروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على
كثيرين اولا وان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم
سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى
ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا وان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبول القسمة
اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد
بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم الاتصالي قد يقال الواحد
بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية والجسمين
يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم
او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو واحد
بالاتصال لانه في صورته وهيولاه واحد وامكن ان يفرض فيه اجزاء تلتقي عند حد مشترك
واما ان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان يكون تلك الاجزاء متشابهة بان يتحد موضوعاتها
بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس متشابهة الا اتحاد هذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد
بالموضوع بمعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع
ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تتحد
عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير
واحدة قطعا الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب
الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار
مخصوص من الموزونات يجتمع من ستة اسداس يسمى كل منها دانقا واحدا سواء كانت متصلة او

الالتئام مع

منفصلة والخمسة منها لا يسمى عددًا واحدًا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من
الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكره من الاقسام الثلثة انما يجري في المركبات فلذا
خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام من اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما
يمكن له من الكمال كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له
من الكمال والاجزاء والاوصاف الكمالات على ما قد يتوهم ومالا يكون تاما في عبارة بعض المتاخرين
من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي الطوالع بعض التام الى كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة
معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار
واحد واحدا وكثيرا لجهة الوحدة اما ان لا يكون مقوما للكثير بل يكون ذاتيا او عرضيا واما ان يكون عارضا
واما ان لا يكون هذا ولا ذاك حاله وان اما ان لا يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في
الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثير المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان
والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل ولم يغاير الواحد بالنوع بحسب
الاعتبار دون الذات وان اما ان يكون الكثير موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او
محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا ضاد فان التدبير محمول على للنسبتين
النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول على وحدتها كالبياض للقطن والثلج
وبالجملة جهة الوحدة سواء اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او الاشتقاق هو حمل وبعض
من الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد معقول بالتشكيك الاشتراك والتواطي لكونه مفهوما
واحدا متفاوتا فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو
مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت في الاشد به والى مذهب لكونه غير معقول عنده
وكذا الكثير يتبع الاحكام منها ان الكثير مقول بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها
انه اولى مراتب العدد الاثنين بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق حد العدد وهو الكم المنفصل
عليها دونه وما قيل ان العدد الا والاعداد والواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد
انواع مختلفة الحقيقة فلوازمها الزوجية والفردية والاولية والمنطقية ومنها انها متالفة من الاحاد
فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك

تخلو عن الواحد فانه يتوهم بانه لا اقل منه وان الاثنين اجتماعا بتالف منه ولان مجرد زيادة الواحد توجب
حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد مفروض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها
امور اعتبارية متحققة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب
حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية من الوحدات
ولانها لو تحققت في الخارج فاذا فعلنا الزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل
منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية فيكون
ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية
كما اذا جمع الماءان في اناء او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد
كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا
فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وذلك لو صح الا وان الاثنين
سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ
لكل شيء خصوصية هو بها هو فلو زال الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض بان ان كان استدلالا
فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس واضحا لدعوى اذ تمانع الاشتباه في كون الاختلاف
ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين لان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد
والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما
انهما صح او حدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك
لو لم يتحدا وهو اول التقدير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون
احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث
ثالث واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود
واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث
ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا
فلم يكن التفصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال
تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الموجودين
ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فوجب ومن خواص الكثير التغاير فانه لا يتصور

الا بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من
اهل السنة لا ولذا قالوا الصفتان موجودتان جاز انفكاكهما كالجزء في المعدومات وكذا المعدوم والموجود
على ان التغاير عندهم وجودي يكون خلاف في التضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تغاير بين التغاير صح
الاعدام فيختص بالعدم ومنع في الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك
ودفع الحسبان وان فرض كونهما قديمين لان الانفكاك بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه
الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لان انفكاكه بان يوجد الموصوف
وينعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة
الى التفسير بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ ومن التصريح مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك
من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف لا غيرها من الصفة اللازمة التفسير وقيل
بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته تخله في مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عدتهم الوثيق في التمسك
وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا
مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا تفرق بين
الصفات المفارقة واللازمة وتنتقض انه لا يكذب ثياب زيد بل ساير ما في الدار من امتعة
غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر
فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران
ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب
وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل
والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه و اجاب
بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل
وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان
وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل
الآخر ولفظ احدهما لا ابهام كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون
جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغاير في الجهة لزم كون العرض الواحد
الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه
فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين

فلما

قلنا المعتبر في التغاير جواز الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات فنحو الاعتبار
والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف فقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان
يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا
متغايرين والشيخ لما ذكره قالوا انا من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد
ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كا
لاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما من حيث الاضافة
فليسا موجودين فكيف يتغايران والتغاير عندهم من خواص الموجود ومثل هذا اندفع ما يقال
ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانا
باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا
العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى
ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بعد الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول
بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تعريف الاعراض بالباري مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي تظ على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك
بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم
لامتناع تحيزه وعدم وجود العالم وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه
لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورد بانه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف
والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد
جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب
التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه الا ان يوجد التعقل اعم من المطابق وغيره وح يلزم تغاير
الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر فهذا ذكره في المواقف من انه يرد الباري مع العالم
لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا بمعنى يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في
الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود
فيصل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي ههنا
بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة
كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة فقط والجمهور على
ان الغيرين نقيض الهو هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق

فغيره وان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم
وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وهاهنا
ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول
لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اصطلاح بها تصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين
هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انا حينئذ لا نسلم ان نفي الامر بما يشعر
به مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض الهو هو وبان الغيرين هما
الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد
يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ
الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب
المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية ثم من قال بالوجود الذهني صرح بانهما
متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لا عينه ولا غيره لان المعلوم قطعا هو
انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا
الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان
غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير
العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ~~مثلا اسم لجميع الافراد~~ وان تكون العشرة بدونه وكذا اليد
زيد وبطلان هذا الكلام لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته
لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل
به احد الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات
الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك
مما لا يتصور اتحادهما بحسب الهوية والمعنى فوحـ ونقضهم قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك
من جانب الا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم
تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد
اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها
كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها
مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع الكل

بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة
وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وقس على ذلك سائر الامور الاضافية كالاب مع
الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم لذلك ان لا يكون
المتغايران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزم ذلك
بناء على ان الاضافات عدمية ولا تغاير بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة
من حيث انه معروض لان المجموع المركب من المعروض والعارض فوحـ واعلم يريد ان مشايخنا
لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى وحاولوا
التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والحق ان هذا انما يدفع
قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض
وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا
بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان
وان لم يكونا غيرين فوحـ ومنها اي من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في
الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس
الذات دون معنى زائد على الذات ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابلها
المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا و
قابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك
فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في
الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل
ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد
ح فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه
وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه
والا فلا فوحـ واما اشتراط التغاير فمختلف فيه على ما قال الآمدي واما الصفات فقد

تنبيه ٦

ويتوهم منه انه ههنا حال
المثلين موصوفان يشتركان
فيما ذكر وكونهما معا
موصوفان يسد كل منهما
مسد الآخر م

اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف من الشيء
يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى عندهم غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لا يشترط في التخالف
الغيرية وفي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف والتضاد
ثم تصف الصفات به نصا بها كوجه لا فلا قوله ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا
من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في
الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تغاير الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تابع لوجوده فاذا
اتحد في الماهية وما يتبع الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض
مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا المنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على
السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وح لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض
بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على
تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز
اجتماع المثلين لجاز لما انه علم نظري ينبغي ان ينظر لتحصيل العلم بذا ذا لا مانع سوى امتناع
اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة
واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين
ضرورة انه ليس بواجب وزوال المسألة بطريان ضد الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي فيلزم اجتماع
الضدين ورد الاول بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب
والجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث بمنع المقدمات بمسكة المعتزلة بالوقوع
فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل
السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة
في عارض مقول عليها بالتشكيك وهو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على
التدريج في كل آن نوع آخر قوله ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون
المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما ليس بالعين
اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع يغني عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج
العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام

وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج العدم والحادث اذا كالمعنيين
كعلم الشريك وعلم زيد بل ظاهر التعريف يساوي الحراء اذ لا اشعار فيه بانتفاء السواد على محل واحد وقد يقال
ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل العدم قدم على محل
بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يرد على المحل بعد ورود الحادث وانه مما يعقل التضاد الا اجتماع على مثل
السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا الى العلم
بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع اجتماع الحركة
والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة
عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانها لا تتضاد وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما
تتضاد اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة
الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاولى ان يقال القيد احتراز
عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع
اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل قوله وعند الفلاسفة
ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها راى المتكلمين واما على راى الفلاسفة فالكثرة يستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين
متغايران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فالجسم او بالعارض فالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار والمتغايران
ان تساويا في تمام الماهية كزيد وعمرو فالاول المتماثلان والا فالمتخالفان سواء اشتركا
في ذاتي وعرض او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد
والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد المخالفة المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل واحد مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس
ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد
وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه
احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما
التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الروم وسواد
الحبشي قوله فان كانا وجوديين يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة وبناه على ان المتقابلين يكونان
وجوديين او وجودا وعدما فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان

كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر
وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد
او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن
الشجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب و
السلب الا انه لا يدل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان
نقيض [illegible] قد يكون عدميا كما ان الامكان والامتناع والعمى واللاعمى فان رفع العمى وسلبه اعم من ان
يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية ثم [illegible] ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون
وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملها فيقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب
استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل العدم والملكة والا فتقابل الايجاب و
السلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما تقابل التضايف
والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق و
المضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدمين المضافين لوجوب احدهما انهما يجتمعان في غير
ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق
الوصف فلانه قد وصف به الجسم الذي ليس له سواد ولا بياض وثانيهما ظاهر شرط المتقابلين ان
يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشار اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العرض من
المضايف كاللاسواد واللابياض فضعيف ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وقد [illegible]
بحث التفتيش على اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة
امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاتفاق
على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد
واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلصدقهما
على الكذب كاللابياض [illegible] ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لعدم [illegible] التوارد على
موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر
اضافة احدهما الى الآخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والا امتناع واللاامتناع واما
ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون للمتقابلان [illegible] فيشمل الاعراض

التماس

البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب والجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد
بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع
المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والمرأتية
او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد
واللابياض لانه العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا يرى انك لا تقول باختلاف
الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض
فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان
نقيضه قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضده قولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا
يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب ما صرح به بعضهم ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر
النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها
على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين
المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وبالجملة ان يحمل تقابل الايجاب
والسلب على ما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم
الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط
كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد محال وقال ابن سينا في التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء
كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان لا وجوده في ذاته
او لا وجوده في غيره فقط وقد يعتبر في التضاد ما مر من تفسير التضاد وتعقل الملكة والعدم هو
الذي اورده [illegible] في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في
المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف [illegible] والصفرة وفي الملكة والعدم
ان يكون العدم سلب الوجودي عما من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد ويقال
من التضاد وفي الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من
التضاد سمي بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر عند عظمائهم
والملكة والعدم بالعكس حيث سمي المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كانت تقابل مثل [illegible]
مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل اللحية والمرودة تقابل

البصر وعدم ع العقرب او الشجر فادخالها في حصر التقابل في الاقسام الاربعة بجعله داخلا في التضاد
ع الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتاخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعم المشهوري
من التضاد والحقيقي ومن الملكة والعدم لا يدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد
المشهورين لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا كالسكون للحركة والظلمة للنور
والمرض للصحة والعجز للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فحوله يكون
قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل في كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض
اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر
والحيوان اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجز وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية
على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين
والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب
كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا فلا يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قوله ومن حكم التقابل جواب عن اعتراض
تعريف ان المتضايفين اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل
قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد مباينا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم
التقابل العارض للاقسام ومفهوم التضاد العارض لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المتقابل الا
المضاد الا بالقياس الى مقابل اخر ومضاد اخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق
عليه التقابل قد يكون متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه
لا تضايف بينهما قوله ولا مقولتين يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا للاقسام اذ لا يحمل تعقلها
على تعقله ومن ثم تحقق في التضايف كما ان التوقف ظ في التضاد واما في الباقي فظاهر ولا بالجملة مقولتين على
الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي
لا يستعملها على ذلك واوضح ذلك [illegible] فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي
وكونه ليس بخير ينفي الاول وكونه شرا ينفي العرضي ولا تضاد وان التنافي للذاتي اقوى وفي التجريد
ما يشعر بانه في التضاد اشد منه في [illegible] واشدها في الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو
التضاد ووصف بان السبب مشروط بغاية الخلاف وبعد غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور
غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر نحله في الضدين فان احدهما انما

استلزم لسلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في العد والسلب هو التضاد لان صور العوج
والضعف في اصناف الحركة والسكون والحرارة والبرودة [illegible] والسواد والبياض غير ذلك في غاية
الظهور بخلاف البواقي قوله ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى الاقوال والعقود اي الوضع
العقلي والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية
والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا مثلث الى اشياء غير
متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهم بعضهم انه ليس في الخارج شيء سواه اي سلب
كيف ولا يعنون بالايجاب الا مثل السواد وبالسلب الا لا سواد وهو موجود في الخارج قوله
فانها الى ومن حكم الايجاب والسلب انها اذا نقلا الى الكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا
البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر
الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلات لعدم الموضوع او لخلو عنهما حالا او احدا الا عمي نحو
البصير والاسود والابيض او الا في الابيض على العنقاء او على العقل فان قيل ان اريد الى
بالنقل القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما
في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لا قضائه المعدولة وجود الموضوع وان اريد به اعتبار
التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في السلب
والايجاب والاول في البواقي وقد تقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى الوجود للموضوع اذا
اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عنوانه [illegible] يعبر عنه الى طريق السلب واما اذا اريد
به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة
فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بلا اسود نقيض الاسود اعني رفعه وسلبه فهي صادقة بمنزلة
قولنا ليس العنقاء اسود قوله ومن حكم التضاد ظ وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على
الموضوع الواحد ليس بلازم قوله وانه اي التضاد لا يقع الا بين نوعين [illegible] بمعنى ان التضاد الحقيقي منه لا يكون
الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من
هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين
كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة [illegible] جنس ولا بين انواع
فوق الاخير سواء كانت من جنس واحد كالسواد والعفة [illegible] الداخلة تحت اللون او
من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم منه ان لا يكون [illegible] لواحد الا واحد لا يكون

للسواد ضد هو البياض هو الشجرة الحمرة وان للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات
ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون
بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او
بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه
نظر من وجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدنا
فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون
الا فيما بين نوعين من جنس وهنا جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور الثاني انه ان
اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين من انواع من جنس ضروري لا استقرائي
لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظ
كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا
نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول
بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف
يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا محقق
التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في
التضاد المشهوري ايضا **قوله خاتمة** قالوا لا تقابل من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة
والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت
مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولة متقومة بالوحدة ومكيلة
بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص على ما سبق
في تعريف التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية
وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان
هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان
موضوع الكثرة مجموع الوحدات وان مجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة
مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم
للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان
المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل ينافيه فان قيل هذا كان في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي

التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سبق من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل واحد
اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين
لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص وكيف يتصور ذلك في مثل العدمية واللاعدمية بل صرحوا بانه قد
يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والفردية لثالث او بالجنس كا
لزوجية والفردية للعدد او بانواع عارضة كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي العدمي والتعدد بر
كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس والامام جعل
عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب
على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان
اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فهو اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما
بحسب الذهن فلان ما يعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم لا يتوقف على تعقل الوحدة وهو كونه
بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة هو ما يصدق
على كل جزء منه انه واحد ومنافي اجتماع الكثرة مع الوحدات على الكثرة لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين لا بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا
على ان المتقابلين بالذات اذا اختلف الموضوع كالفرسية واللافرسية وكالبصر والعمى و
كالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ بعض الموضوع
فانه عين المراد الاول وهو بيان ان التقابل لا يكون بين احد المعروضين متقوما بالآخر فيستلزم
اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا م
وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو
سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة
لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين
في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب
الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كما
لا يخفى على الكل فان هو الساكن واللاساكن لان اللابياض معقول على الكل وفي الموصوف فيه
والمعقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع
بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر

انه لا دليل على نفي تحايل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل بعض من الكثرة بالانضمام مطلقا
او الى المثانات والوحدة لعدم ظن ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما بمعناه اي
الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد متحصلة من انضمامها تجتمع مع الواحد في المعدود ولم يكن
بين المعدود والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما سوى جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد توهم تضادهما بناء على تواردهما على
موضوع واحد مع ذلك التمانع لبطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف
وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي بعض الكثرة جزء من موضوع الوحدة الطارية
لا نفسه والكل ضعيف

قوله المنهج الخامس في العلية والمعلولية من
لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان
والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة
لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كما
في المتوسط الذي هو علة لمعلوله معلول لعلته **قوله المبحث الاول** قد يراد بالعلة
ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج سواء الشيء وان كانت العلة عند الطلاق منصرفة الى
الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني
ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلة فوجود الشيء معها
اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان
يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاولتان اعني المادية و
الصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما
او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان
الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولهذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول
ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على الانحصار اي دليل فيما به الشيء وما لاجله الشيء
سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينتسب اليهما من الاجزاء
لصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام
لكونها من اجزاء الفاعلية الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشرط من اجزاء العلة المادية بناء على ان
القابل لا يكون قابلا بالفعل ما لم يستجمع الشرائط بناء على ان الشرط خارج عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة

الثالث ان ما ذكرنا من انحصار العلة في العلة في الوجود وهو المواخي لكلام ابن سينا اول من اعتبارها
في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل
لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون جامعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف
الوجود فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وان كان
مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في
الجملة وفي لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه
بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا
ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحسب الذات والعقل لان الفساد اظهر الخامس
ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل صح
على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة
الا بمجرد الاعتبار لما مر ان الحيوان الماخوذ بشرط لا يكون مادة ويكون كل منهما مغايرا للآخر و
يكون موصوفا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط لا يكون مادة ولا جنسا ويكون
محمولا على المجموع جنسا وهو ممنوع لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة
حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس
ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول
الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري
ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية
بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي من شرائط التأثير ولا امتناع في استناد
المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكم بانه لا يحصل بدونها
مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج
الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي
يلزم ذلك الامر العدمي الذي يظن كونه شرطا لا نفسه كما ان مثله شرط احتراق الخشب
ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عن زوال الرطوبة وكذا سائر
الصور فان قيل بعض عدم الحادث من مبادي وجوده لا فتقاره الى الفاعل المختار قلنا
لا احتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محققا
لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه هو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن

المعلول قوله ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى
انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه بمعنى ان يكون مركبة من جملة امور اليه واما ناقصة من بعض ما يحتاج اليه والتام
قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط اذا ما وقد يكون مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط
اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض لا محالة وقد يكون مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب
منها اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول
واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء لعينه واما العدم لكل جزء منها فانما يكون العلة يجب
تقدمها على المعلول على اطلاقه قبل العلة الناقصة او التامة اي سوى الفاعل او وحده او مع الشرط والغاية
قوله وكل من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيط ومركب وباعتبار
الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عام وخاص
وباعتبار الى مشترك ومختص وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قوله المبحث الثاني
يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول
اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى
شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر
لازم لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول
لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن
للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحسب نصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير
عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات
تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع
عند الفلاسفة فيكون العدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه للفاعل مع جميع جهات التأثير فان
قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد ومتأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة فاذا الامر لا يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا الكون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع قوله
فعدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض
انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها وكذا الحكم بعقله ولو في غير القار لانه
قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان تنعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكنها
بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى انه اذا اقتضى عدم كل جزء بعد الوجود وان يعقبه علته وينقطع

على ضعيم الحالة في تحت الحركة فاذا قيل كل من العدمين لم يحصل لا تتوقف له حقيقة ولكون اثرا او موثرا
قلنا العدم مضاف لا يمتنع كونه العدم مما يحتاج او الآخر محتاجا اليه ومن احكام المعلولية والعلية مسالة التأثير
والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي
الممكن اعني وجوده وعدمه واحد بحسب حدوثه ووجوده وبعده عدمه اما عدمه السابق فبعدم الباقي
بمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدم اللاحق فبعدم
اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم
من انعدام المعلول عند انعدام العلة يبطل لما يشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل الموثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس
الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك ويتعدم بانعدام فصل في
وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يوثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض وجوده و
انما هو اثر التي شكل المعلول ليبس العنصر هو اهل الى الفلاسفة واما على راي القائلين باستناد الكل
الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين قوله والموثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء
قد يفيد بقاؤه من غير افتقار الى آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاؤه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا اما
ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار بعلة الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة
المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قوله المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان الواحد
الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه
لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير
تعدد شروط والآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين الاول انه يلزم احتياج الكل من العلتين لكونها
علة واستغنائه عن كل منهما لكون الآخر مستقلا بالعلية الثاني انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء
منها علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا تفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف
على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا
بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الآخر وهي انه يلزم احتياج شيء واستغنائه
الى شيء هـ

عنه بعينه والحاصل ان احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلاله بالعلية للفرد وذلك كجزئيات
الحرارة التي تقع بعضها من النار وبعضها بالشمس فنوع الحرارة يكون محتملا معلولا لهذين الى ان
وقد يمثل بنوع الحرارة فى الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة
والمنافرة لكون نوع الحرارات من نوع واحد لا ندفع بان المراد بالنوع ما سواء من الحقيقى
واورد الامام ان المعلول النوعى انما احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها
وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من
عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة
ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضى ذلك
المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية
بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض
صاحب المواقف بان فيما ذكره من احتياج المعلول الى علة ما حيث يكون التعين من جانب العلة
التزام ان يحتاج المعلول المعين الى العلة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذى لا ينافى الاحتياج كما هو شان
المعلول النوعى والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاحتياج لكن له يستلزم فيمتنع فيما اذا
كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن الكل والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز
فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منها فرد آخر فلا يكون شئ منها فى معرض الاستغناء ولذا قال
والفرد بعينه يحتاج الى العلة بعينها يعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة
التى اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اى الفرد لا بعينه يحتاج الى العلة لا بعينها بل
بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعها عليه لما سبق وهذا ما قيل ان الواحد بالشخص
يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى العلة لا بعينها لكن لا يمتنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منها فرد مغاير للواقع بالاخرى ولذا لم يندفع ما يقال
ان القول بان الاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا وايا ما كان فلا فرق بين
النوع والفرد فى هذا بحث فى ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة
محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منها على سبيل البدل بان يكون

الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر مسافة معينة فى زمان معين اذا وقع
بتحريك زيد فلو فرضنا هنا واقعا بتحريك عمرو هل يكون هو بعينها فيه تردد ونشأ على ان اتحاد الفاعل
هل له مدخل فى تشخص المعلول ام لا وهذا مما سيجئ انه لا مدخل فى تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع
الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام فى انا لو فرضنا انه فى ذلك الزمان
فى تلك المسافة واقع بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل يكون تلك بالشخص هو … وتمسك
المخالف اى القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جسما اخرجا متصلين
بيد زيد وعمرو بان يدفعه زيد ويجذبه عمرو فى زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة
الحاصلة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين وكذا
لو فرضنا ان الجوهر الفرد … الجسم … نحو المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد
بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركيب العلة تركيب المعلول وتوزيع
اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأى الحق … واما انه … مع جواز صدور الكثير
عن الواحد فلو صح احدهما اجتماع فى … العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لذاته ولا لعينه
ثم … على الامتناع فعليه البرهان … تحقيق وسيأتى البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب
على ما سيأتى … احتج العلة … على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر
عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون كلاهما
او كلاهما داخلا فيه … تركيبه … خارجا عنه لانه لا يكون له صدور عنه وينقل الكلام
الى مصدريته لو نشئ للمصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين ولا اعتراض عليه من وجوه الاول
ان المصدرية امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا
الثانى انا لا نسلم تغاير مصدرية هذا المصدرية ذاك تغايرا بحسب الخارج ثم او بحسب العقل فلا ينافى
كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت محققة فى الخارج لم يكن الفاعل واحدا
محضا فى شئ من الصور لانه اذا صدر عنه شئ فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته
الحقيقية الرابع ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها فى الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز
ان يكون معلولا له من آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى فلا يتم الدعوى كلية الخامس
انه لو تحقق المصدرية لزم تكثر المعلولات … فيما اذا صدر عن الواجب شئ لان المصدرية

في بعد ما يكون خارجه لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيحمل مصدرية
اخرى بالنسبة اليه وبيّن السادس انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء
اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيه تركيب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب
الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا
يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب
ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عنه الاخيرة اضافات بلا
بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها من اعتبار
مختلفة فان السلب يقتضي مسلوبا ومسلوبا عنه تعدد ماهية ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف
يقتضي موصوفا وصفة والقابلية مقبولا وقابلا ويشكل بان صدور المعلول من العلة في الصدور
كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا
فيه كذلك يطلق على معنى هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحقق هذه الحيثية شيء واحد
هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر
عنه شيء امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بسببها يجب له الاثر وانه
وجودي بالضرورة فاذا صدر عنه امور كانت متعددة فالم تحصل له خصوصية بالقياس الى كل منها ولو
افلها ادركنا لم يصدر عنها تلك الكثرة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر منها الاشياء الكثيرة الا
اذا كانت لها مع كل منها خصوصية لا يكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز
فيجب ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك
الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند
صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان الكثير
من المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد بيّن المتكلم بوجه لا يرد عليه الاعتراضات في
بدءه بانه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان
فمفهوم علّيته لاحدهما مغاير لمفهوم علّيته للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع
الآخر فالمعروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او اشياء موصوفا بصفتين فقط واذا كان

تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض
ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء ولنعم على هذا الوجه
بهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون
علّيته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعلّيته للآخر ولا يوجب ذلك تكثرا في وحدته وبساطته الحقيقية
والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان علّيته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل
ضرورة كونه نسبة الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه آ فلو صدر
عنه ب لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان الكلام في
صدورآ وليس آ ساقط لاختلاف الجهة فيكون ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس آ فلا يكون تناقضا ولما كان
فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور آ عدم صدور آ وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور
ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله
في هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قررة بعضهم بان عدم صدور آ صادق
على صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس آ فقد اجتمع صدور آ وما ينافيه
وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء بطريق حمل المواطاة بان
يصدق على الواحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بان يوجد فيه وحمله عليه بالاشتقاق كما لا يصدق
الحلو الذي يوجد فيه البياض والا بياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد
صدور آ وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس آ ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
وكذا تقرير الصحائف وهو انه اذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لانه
نقيض قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا صدر عنه ليس آ الوجه الثالث انه لو جاز صدور
الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال
منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء حتى انا اذا وجدنا النار
تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة ودوام لا نعلم ابتناء ذلك على
استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجوب
الملزوم وجود اللازم فحين لم يجدوا الماء اثر طبيعة النار ولا زمها الذي هو تسخين المجاور
حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار فهو حرم عن ضد اي الشبه المذكورة بوجوه
الاول ان الجسمية ونحوها امر واحد يقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الابعاد من

ايضا له

وعدم صدور آ منه

هو ما ليس صدورا

ان لا تتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للتحيز والاعراض مدخلية في ذلك ننقل
الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانها تستند الى الجسمية لا محالة وان
نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وجزءا كما قلنا في
جميع ما فيها والا شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى له سيما والكثرة الى الواحد سوى هذا
واجيب بانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا
اما تحقيقا وقد واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يقولوا
بذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الامرين الى الواحد
المحض بل الهيولى باعتبار الصورة والابعاد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل
ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر
عن علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب
الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هو بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول
بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الذي حصل من الفاعل الوجه الثالث
ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ لمحاذيات للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فهي ذات النقطتين اضافة قائمة
بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذاة بل على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف
الحيثية ظاهر الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول
الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين
فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وبطلانه ظاهر واجيب بان ذلك
انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب
مع المعلول الاول او بتوسطه شيء آخر وهكذا الى ما لا يحصى بيانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول
الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكنه يعقل له بحسب
الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدائه
فيجوز ان يصدر عنه بحسب كل من الاعتبارات امور شتى وبطل انتهاء سلسلة متعددة وكذا يجوز ان يصدر
عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول
الاول والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة

٨٥

او بتوسط ... فيكون هناك سلاسل غير محصورة وللبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في
شرح الاشارات واعترض الامام بان الوجوب والوجود والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان
الخارجية ولما كان ظاهر انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة
اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة لامكن ان يصدر عن الواحد المحض المعلولات الكثيرة فذات الواجب كان يصلح ان
يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته وا سطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات انما تعقل
بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل
الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم با
لسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة
منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور قوله المبحث الرابع زعمت الفلاسفة
ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقية واحترز بقيد الحيثية الوحدة عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها
وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن الواحد لما مر ورد بعد تسليم
كون القبول اثرا بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح لدل على انه لا يكون الواحد قابلا
لشيء وفاعلا لآخر فان دفع بالحيثية وجب ان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثره عن الغير المقبول
قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتاثر عن نفسه قلنا
اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا
اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء
الشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه ان اريد الامكان العام لغا ما
معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله
فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص فينافي حقيقة الوجوب الا انه لا يجعله والكلام بعد تسليم
ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له قوله
المبحث الخامس لا تاثير للقوى الجسمانية القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا ولا شرطية في ظهور الافعال المترتبة عليها كخلق الالوان وضعا ولا يمنعون دوام تلك

ولو فرضنا الا الامكان العام
فليس معناه اخر بل
الى الوجوب معناه
موجود الا انه كيف
الامكان الخاص م

الا دعاء لكمال نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها آثارا وشروطا في الوضع
وقطعا منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا تضيء بها كل شيء بل ما له نسبة اليها وضع مخصوص
ويقطعون بانه يلزم تناهيهما بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها
متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينتقص الى
غير نهاية وذكر ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي سواء كان المتصل او المنفصل والقوة التي
محلها جسم متناه انما يتصف بها باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية
انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي
واللاتناهي في جانب الازدياد وهو اللاتناهي في المدة وفي جانب الانتقاص وهو اللاتناهي في
بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها
عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض التناهي واللاتناهي فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال
في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذا الاعتبار تصير القوى اصنافا ثلاثة الاول
قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متتالية متوالية عنها
مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي
يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لغير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف في الاول
بالشدة وفي الثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر
في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام
بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي
بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى
انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب
طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة

كان اذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمانية من مبدأ معين ثم تحريك جسم آخر مثله لا بحسب الطبيعة واكبر منه
بحسب المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسم بان يكون حركة
الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيما اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة
الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار على مقدار اذ المفروض انه لا تفاوت
الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها فالصغير والكبير لا تتا
متجزئة تتجزى بتجزيهما واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية
فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما
يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انقطاع حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما [illegible]
لتفاوت الصغير والكبير بان لا اختلاف في القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان
لعدم اختلاف في الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتها اي حركتي الصغير والكبير شروع
في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على
ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى
قوى جسمانية لما ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء تفصيله بانه لم
لا يجوز ان تكون القوة الجسمانية ازلية لا تكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد
المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي هو
من التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية
من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا
حركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر
اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية
مستندة الى الارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فهي وان كانت المقارنة في
افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلا منافي تاثير العقول الحالة في الاجسام وعن
الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسا
مما سهما الطرف الذي يليهما من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة
بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الكلام

بالسرعة والبطوء يكون تفاوتها بحسب الحس وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة
في معناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر او زحل ليست
جملة موجودة لتمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك انطباق موجود، وسند ذلك
الدورات البائدة انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات تحله في ماضي
فيه وان جعله الا فعال وان لم يكن حاصلا في ان ما لكن كون القوة فوقية علينا امر حاصل في الحال
متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير في هذا نظر وعليه زيادة
كلام يذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تناهي القوى بان ما ذكرتم من
اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على
المعاوقة او على التحريك الجسم الصغير والكبير بمقدار نسبتهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار بنسبة صح
الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان يكون حركته القسرية
ضعف حركة الكبير وحركتها الطبيعية نصفها ثم الجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم
بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة قوله المبحث السادس في تحقيق بيان
بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنها بعبارة جامعة وهي ان ينتهي عروض العلية والمعلولية
لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض
له العلية دون المعلولية وان كانت المعروضات متناهية وهو الدور بمرتبتين ان كانا اثنين وبمراتب
ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة لآخر متقدما عليه واذا كان صح
كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم كون الشيء مفتقرا الى نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه
وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يستدل بانه يستلزم العدم او التوقف او الاحتياج بنسبة
لا تعقل الا بين الاثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل
ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف وان حمل الدور على تقدم الشيء على نفسه ان اريد التقدم
بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان معناه الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية
ملتزم قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم من كون الشيء علة للشيء الحق انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه
يصح

يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم
فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه وان قيل يجوز ان يكون الشيء
علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج
الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج
الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة
لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم
يوجد العلة القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولا نكون
ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة
ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه قوله واما التسلسل فاحتجوا
على بطلانه بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة
لا تكون معلولة لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلولة كل من احادها
لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب
لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر
الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يعرض
فيها المعدوم او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب
من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود
غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة
لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما
بدونها بان يكون للاجزاء هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودة ممكنة
فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزام
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها
ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا
لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا
بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين

على معلول واحد بالذات اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم التخلف عن وجوب لا في المفروض صح
ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض
الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة
كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب
بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول وان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون
وجوده من ذاته ولكون هذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس
ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة
وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الخارج
من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية
وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم
لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل المعلولات الغير المتناهية
موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجاب بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع
الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزام
مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد
الامرين ان كانت علة لبعض الاجزاء آخر ووجه الاندفاع انا صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واجزنا ان الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم
يكن الى [illegible] منها لا واجبا وانما يلزم استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا
لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة
للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال ولو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر
لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن الاول مستقلا وبهذا ظهر ان المجموع المركب من الواجب
والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغنيا عن غيره
واما السرير ففاعله المستقل هو ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على
المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه
اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء بعينها علة لذلك

الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات السرير ونحوه الاجتماعية
بعد حدوث الجزء الاول وان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة الكل لزم تقدم المعلول على علته جزء صح
وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه وانما
ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها
من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا
مترتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه بجزء منها بقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف
وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ
من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليته الشيء لنفسه ولعلله فان كل مجموع
الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث يخرج عنه الا المعلول المحض المنافي على الطرف
بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث تعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن كل مجموع
تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فهو جملة من جزء من السلسلة يتحقق السلسلة
عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم تقدم السلسلة على نفسها ولا علية الشيء على نفسه ولا
فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبله
من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة
مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى العلة وهكذا كل مجموع نفرض فلا يوجد للسلسلة
الا معلولة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في وجود السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا
هذا لا يدفع كل الاستقلال لانه معناه عدم الافتقار في الايجاد الى امر خارج وقد فرضنا
ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا
اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا
مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مترتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها
الجزء الذي هو المجموع من الغير المتناهية التي قبل معلولها الاخير الغير المتناهية فان قيل
نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء دون كل
جزء بعرض [illegible] عليته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ثم بل الجزء الذي هو ما قبل
المعلول الاخير متعين للعلية لانه غير من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل

منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المعينة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود
مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن بجميع عباراته بل من ممكنات تحقق
كل منها بعلته ثم انه يلزم الافتقار الى علة اخرى ومنها الكلام المعترضة من الرجل انه يفتقر الى غير علل الآحاد
وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل فهو ليس الا الوصف الثاني
ومنها برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما ادعي تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى
علة محضة ننقص من طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية
مما الذي بعده ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء
وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم
انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما
ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين احدهما نقض اجمالي بانه لو صح
لزم ان تكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية
ثم نطبق بينهما ويلزم تناهي الاعداد وبطلانه اتفاقي وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل
وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق
بين الكل وبين الناقص بسلسلة من يوم الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند
الفلاسفة وثانيهما نقض تفصيلي بمنع الفايدة بان يقال الجملتان اذا كانت احديهما انقص من الاخرى لزم انقطاعها
بان اي اصلهم بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع
تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم
بالممتنعات ايضا مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع
لاتناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مثل ذلك تساويا
فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل
ذلك في المتناهية والناقص بمعنى كون عدد احدهما فوق عدد الاخر وهو ليس بلازم فيما بين غير
المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين
اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقص يلزمها الانقطاع وغير

المنقوض بخصوصه لكم اما عندنا فيما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات
او لا كما في الحركات الفلكية فانما المعتبر فيه عدد الآحاد لا ما له اعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود
سلسلة الموجودات الا ما هي متناهية وكذا معلوماته تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى
حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل
مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل و
المعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس
الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية
اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل
يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان ما خرج الى الوجود يمكن التطبيق بين اجزائه والوهم فينقطع
ان ما هو
بالانقطاع بخلاف ما لا ينتهي الى حد فانه لا يمكن ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع ع
واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتيب ليوجد جزء
بازاء جزء جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس
الناطقة والحوادث يحصل الجملتان من سلسلة واحدة ثم يقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب
العقل دون الخارج فلا يكفي في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل
جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك
في الكل الا انه لم يكتف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهى من الزمان وهو الوجه الثالث
لما اشتملت الوجه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولة لشيء لزم عدم
تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجيء ونقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة
الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى
انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم
ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المعلول المحض
علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء
كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة والمقدم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان
احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة

تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وبانتهائها انما يحصل من العليات التي في هذه السلسلة
والتي من المعلوليات لم تنطبق بينهما فان زادت آحاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية
لان معنى التكافؤ ان تكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة
ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة قوله الرابع نعرف الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونأخذ كلا من الآحاد التي فوقه مرتين باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة
مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق
على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها ثم بخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا
للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية
ان يوجد علة لا تكون معلولة وفيه انقطاع للسلسلة قوله الخامس الوجه الخامس
ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين
فتكون زوجا او لا فتكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل
فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة
كيف لا وهو محصور بين حاصرين مما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما
لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص
العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون
اقل من عدد فيكون متناهيا والمنوط قوله السادس الوجه السادس ان ما بين هذا
المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا
بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد كما في الحدس
فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فا
لمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ حدا خارجا على ما هو المفهوم من قولنا
سني ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المط وان لم يصلح
للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم

ذلك لو كان كل من الاثنين ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيهما كما في السلسلة فلا اذ لا منتهى
الى ما بين لا يوجد ما بين آخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا
وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منها واخفى لان المتألف من نفس الآحاد اقرب
الى التناهي من المتألف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت
عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت
الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو غلط قوله السابع الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة
بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة لزم محالا تشتمل
على الوف بعدد الالوف الموجودة فيها اما ان تكون متساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظ الاستحالة
لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يؤخذ بكل الف من الآحاد
واحد حتى تكون عدة مائة الف مائة واما ان تكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد تشتمل على جملتين
احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما
ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة
هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى
الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين
حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف
على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف المتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة
واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي
وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة
الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة
لتناهي اجزائها عددا وآحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بان هذا
مساو لذلك او اكثر او اقل بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد
ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسلم استحالته فيما بين العددين كما في الاعداد الغير
المتناهي وكون احدهما اضعاف الآخر فلا يساوي بهذا المعنى ولو سلمت فيمنع كون الاقل منقطعا
فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة

الوضع او مباينا له او غير انا وجدت الحلية والقطاع اوليا لمبدإ الثالثة كاذب **فوجه**
المبحث السابع المادة للصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة
وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل
وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها على ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة
ضرورة امتناع المادة الهيولى امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة
من حيث هي صورة ما لا تكون علة واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون علة مستقلة لامر الواحد بالعدد
وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على امتناع الصورة الهيولى انما تفرد عندهم من ان شأن
المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزء من فاعلها للزوم
الدور قلنا ان حوا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص
المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة بصورة في درجة
اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقوم بها كل منها يستلزم الاستغناء
عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم حينئذ يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد
ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر
في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيتم افتقار المادة اليهما في الدرجة
الثانية **فوجه** وقد يقال كل من الصورة والمادة بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فالصورة
للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض
والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الاخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات
الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها
الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشب الذي هو جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت
وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على نفي العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف
وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام
بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية
السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد يكون بعينها مادة
لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا مشعر

بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا
السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه وجوبه
مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل **فوجه** واما الغائية فيريد بيان عليتها فانه دفعا لما يستبعد
من كون المتأخر في الشيء علة له مع كونها غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء لتفرعه وجوده العيني الى وجودها
العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة الفاعل في علته ومن جهة كونها علة تحتاج الى الصور العلمية ضرورة ان الفاعل ما لم
يتصور غاية ما لا يفعل الفعل لاجل غاية لم يفعله ومن هنا قالوا الغاية بماهيتها اي صورتها الذهنية علة
لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل بل المعلول الذي هو مالم الغاية فان
النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية
بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية
قد لا يكون مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات
الطبيعية الارادية مثل الوصول الى الارض لسقوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل
وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه
السبب ان كان يتأدى دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا
وبهذا ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير داخلة ولا كثير منها فتوقف
لا بد من تلك الشرائط على انتفاء الموانع فان اتفق حصول الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا
محالة فهي فاعل المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة
الى جميع الشرائط غاية ذاتية **فوجه** تنبيه اكثر الاحكام السابقة للعلة
الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولة
لامر آخر وكونها متناهية الآثار الى غير ذلك قياس على دار من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض
كالفلاسفة وكثير من المتكلمين اما على راي القائلين باسناد الكل الى الله تعالى ابتداء بمعنى علته
الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحسب شهادة [illegible]
الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحسب صحة ان يقال وجد فوجد عندنا ان يكون
له تأثير فيه فعلى الاصطلاح يكون من البناء المادة وان وجد عقيب مماستها وعلة الكل زيد
لا يكون ترتب عمرو وان وجد عقيبه **فوجه**

معلول بدرجتين كما يعالج العلاج عليه
الغايات وقد يكون معمولا للغاية [illegible]

الاسباب

المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية

وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه
وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليتساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين
فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى
وصفاته المخصصة لما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز او حال في المتحيز فلم يجعلوا من
اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو
وجد لشاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك
في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها
من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان
لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد
بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او
الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند
الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو
الواجب لذاته والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع
محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل وان صح
لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن
تعريف الجوهر حيث قيد الموجود بالامكان ظ قالوا وكذا اذا لم يقيد حيث موجود لا في موضوع
فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى
وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى
الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال
الى مكان آخر ويتفرع على ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث
لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لكل صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول
حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة والمحل مادة وقد
يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا ثم حصر اجناس الاعراض بحكم الاستقراء

تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على
الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكروه في بيان ذلك تكلف
لا يخلو عن ضعف وان كان هذا الكلام لابن سينا فله وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان ورد اه صح
العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما ان صح
للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما غير
قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف في النسبة
اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق
النسبة له والى الا لعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترض على التقسيم بما
اورد ترددات الناقضة والتعيينات الغير اللازمة وبانه لو عول على الاستقراء كان لهذا التقسيم
ضائعا ولزم الرجوع الى الاستقراء مع ان الامر طرحا المؤونة في المدعا ثم اعتذر بانه ان
اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار فلا باس فهو حسن وزعموا
ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة من الاعراض التسعة والجوهر وسموها
المقولات العشر ومعنى ذكر على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية
اجناس لا انواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا ان صح
النسبة لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته
فيكون ذاتيا له والعرض كان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء امر لا يكون بعد تحقق
حصته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيه من الحصص كالماشي لحصصه
العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانه لا يعقل في مادة النسبة في ذ والانس لا الاضافة
فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة بان الموجود لو كان ذاتيا لما كان مقولا
بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود
الى سبب كالحيوانية للانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود لا في موضوع والموجود في موضوع
رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الموجود حتى يكون كل جوهر مثله موجودا البتة لان معناه
انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف معتمدهم اثبات
جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك
هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة

والنسبة لا نزاع في قبول القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر والجمهور على ان الحركة من الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم او الكيف او الوضع فقد انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فيتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية وربما ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات فهو حجة اما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى انه لا شيء من الممكنات التي يحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون تحت احديها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجاب بعضهم الاول انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا هو المعول عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة وهما خارجان عنها الثالث التزام انهما خارجان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر ويجوز الامكان وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وهذا يندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية فهو حجة وكذا الوجوب والوجود والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واتباعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات ولا زمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والآن فانها من انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح ما ذكرنا من الحصر وان قيل الحصر انما هو للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم فلنا اكثر المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان ينفعل

وان يفعل وما معظمات الباري تعالى يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير مندرجة تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه فهو حجة المبحث الثاني قد يكون من العرضيات ما يشتمل على بعض الاذهان في المطالب العلمية وقد ذكر في معرض الاستدلال ما يشتمل على بطلان العروض او يعتبر بيان اللمية كامتناع قيام العرض الواحد بالكثير من محل واحد فان العروض فان قيل بان العرض العام بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه يتعين لمية بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعني ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين وعلوها ارذلك لزم جواز هذا وهو معلوم البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما والاول بين بطلانه بالعروض وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالمقولية كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون من ابين محضة خلاف في قيام العرض الواحد بمحلين والذاهبون بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بكلا المتقاربين والجوار بالمتجاورين والا خوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة وكالابوة بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل العام بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كما لا صنف فيه المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور وجوز ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين آخرين اما الاول فلانه غير انفكاك كاجزاء الجسم لا بد ان يكون لها رابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا فاما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لا نعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير محال بل الغلط

ورُدّ بالمنع

كالوصف بالعمى الواحد والتثليث لمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بنيته منجذبة من
الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه
القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في
هذه الصور والظاهر ان مراد من قال بجوازه ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكره من لزوم
انعدام التأليف عند انعدام احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التأليف وعدم زوال
تأليف وحدوث آخر قوله المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض
من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فكيف
يزول عنه الى محل آخر زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد في مجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك
ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل عند
الفلاسفة عليه من المبدا عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول للمتكلمين
ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل
ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر وانما هو انتقال
الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم انه من
خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية
في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان
الحال في الشيء محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل
عنه لان نسبته الى الكل على السوية فاقتضاؤه هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا يخفى
على ما اورده صاحب المواقف بسند المنع الحصر لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي
وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وتشير هذه المقدمة لبيان تقدم على التشخص ليكون علة له قلنا بعين
ان يكون تشخص العرض لمحله وان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ينقل الكلام الى علة
تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه لمحله امتنع
بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التشخص خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر الثالث
ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان
كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته

حقيقة الحركة ... من لا انه يكون الانتقال ... الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر

عنه وهو المط ورد بانه المعين بتعيين ما سواء كان بسيطا او ذا كل كالجسم يحتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع
انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل ما لا بعينه ولا يرد عليه ان ما لا يكون لا بعينه كان
لا بشرط ح مبهما غير موجود والمرجع لقولهم انه محل غير معين المراد انه لا بشرط التعيين سواء كان من الذي بشرط اللاتعيين
فلا يلزم عدم المحل الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او
المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل آخر فيلزم امتناع
كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال
الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل
لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من
المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزى
غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد قوله المبحث الرابع جمهور المتكلمين
معنى ح على انه يمتنع قيام العرض بالعرض خلافا للحكماء لوجوه الاول ان قيام العرض بالمحل انه تبعية في التحيز فلا بد
بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر
به العرض يجب ان يكون متحيزا او لا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا
اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى
القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام
بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز لجريانه في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة
فضلا عن ان يختص بالتحيز بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام
الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا
للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت
حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم ولهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا
ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
لا الجسم وبعض القائلين بجواز قيام العرض بالعرض بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان
كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض
واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فالجواهر لا الاعراض على ما سيجيء وفيه

الملازمة والا لاستغنائه عن المؤثر لكونه موجودا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطوء ليس
عرضا زائدا على الحركة فانها بحالها الحركة اما من حيث تخلل سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة
او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة
او البطوء عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما امر اعتباري لا صفة للحركات بحسب الاضافة
الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة
بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء
واما الوصف والوجوه فقد سبق ان الوصفية اعتبار عقلي لا عرض وان الوجوب الخارج نفس
نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل
الاعراض خطا فاحش هذا ما ينبغي ان يقول به المحصل وان من شان العرض انه يفتقر في التقوم الى المحل
ويستغني عن المحل هو [illegible] المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض
لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن
تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ثم هو يحتاج في بقائهما الى
المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الحق منهم بوجهين الاول ان العرض
اسم لما يمتنع بقاؤه بدليل انه ماخوذ من قولهم عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له وهذا امر عارض
ومنه الحكم ليس بصفة بل عارض وللناس السحاب عارضا وليس اسما لما لا يقوم بذاته بل يفتقر
الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما يشعر بهذا المعنى الثاني الوجه فاما بقاء محله فلا يلزم
ان يدوم لدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير
ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق
لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء
زمانين والكلام ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر
لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده
واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة
كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة
عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث ليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم
اذ لا تم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم باطل

ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب
فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يمتنع بكيفية عدمه بمقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما
زوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال
شرطه وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين
على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما
ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع الطارئ للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع
اهون من الرفع لان فيما ندفع قوة استقرار وسابقية ثبات ليست فيما ندفع واما فاعل مختار او
موجب مع شرط حادث فلا يلزم انه لا يكون له اثر لا يصح انه موثر حيث لا اثر له والعدم نفي محض
لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفع بالمنع فثم بقاؤها كما نسب الى النظام او جواز
زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة ينفع بان الاول ضروري والثاني مبين في بابه ثم
يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء
وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان
ينعدم بان ينقطع تجدد ما يلزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح
محلا للعرض حتى ينعدم به عرض الفناء او الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض
ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا
يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق
فنفاؤه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود
موثر والكل باطل بعين ما ذكروا واما الحل فيمنع بعض مقدمات في بيان ابطال اجزاء المنفصلة
وذكر من وجوه الاول انا نسلم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته
العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم
عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الزمان وقات الزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف
المعلول عن تمام العلة الثاني لا نسلم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز
ان يكون وضع العرض مشروطا بوجود اعراض متجددة لا الى غاية على سبيل التبادل بان يحصر
لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان ينتهي بلا صفة الى عرض لا يوجد الفاعل له بدله ثم نزول

ثم نزول

العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثاني لا نسلم انه لو زال بطريان الضد
لزم الدور او الترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه ح ان اريد بسبق طريان الضد على زوال الآخر
واشتراطه به ان يكون محتاجا اليه في الحصول لزوال الزوال متقدم عليه ولو بالذات فيكون تقدم ليكون بحر
الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم مم وان اريد انه لا يجامعه ويمتنع ان يتحقق بدونه
فالاستحالة ممنوعة وذلك كحصول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر
عنه فانه لا يحصل احدهما بدون الآخر من غير استحالة اذ يجوز ان يكون للطريان سبق عليه ومعلولية
المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة لطريان الضد على المحل ويكون طريانه على المحل وزوال
الباقي عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون
الطاري اقوى بحسب السبب حتى يدفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع
لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث فيفتقر الى محدث والفاعل معدم
يلزم لم لا يكون اثر العدم ولو سلم فيجوز انه فاعل على انه لا يفعل العرض اي يترك فعله
لانه يعني ان يفعل عدمه قوله والحق يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق
وان كان مذهب الاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء
بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم
والادراكات وكثير من الملكات مثل العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فاذا كان هذا
ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض
على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على
الاستمرار قد يشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس
على الجسم تمثيل بلا جامع ولانه لو جاز وجود العرض في الزمان الثاني لطريق الاعادة مع تخلل
العدم فيه دونه اولى لانه ممنوع لمقدمته اعني الملازمة ومع اللزوم كما ان التعويل في بقاء
الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة
عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن عدم الحيوان لانه يكون الحيوة بتجدد الامثال على
الاستمرار والموت انقطاعه قوله الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث
ثلاثة للاحكام الكلية وللزمان وللمكان ثم الاحكام الكلية بيان خواصها ومن ثلث الاول قبول
القسمة لذاته صح ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على

٥٦
الوهمية وذلك بان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان
بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
الوهمية لما سيجيء الثانية قبول المساواة واللامساواة لجواز اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا
له او زائدا او ناقصا ومن الخواص وجود العاد ولانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته
الى كم آخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم
الكم بسبب اي ضمائه والانه لما كانت الاجسام يتعدد بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة في حيث
ان يكون جميعا ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل
احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلهذا ان يقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الثالث استعداد على م
بعد اي تعينه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة يعد بالواحد اربع مرات
واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع
يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام
ان هذه الخاصة من اتى يصلح لتعريف الكم بها الا ولان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون
تعريف الكم بها دورا الا ان قبول المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا مفردا فانه
لا ينفك الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض
الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس واراد انه بين ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن
امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بها
القبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا فساد في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام
ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا فسر القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف
من انه كان اخذ القسمة الانفكاكية فهو ظاهر لان الامام صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية
يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول
الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه قوله والمنفصل من احكام الكم انقسامه الى
المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسام فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة فيه حد مشترك او لا الثاني المنفصل
وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف
بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضة للوحدة كالقول الذي يتوهم انه كم منفصل على ما سنحقق

في بحث الحروف والاول المتصل وسواء ان لكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود اولا الثاني
الزمان والاول المقدار وسواء ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فخط او ان قبلها فى جهتين فقط فسطح
وان قبلها فى الجهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا تجزئة الا فى جهة والسطح امتداد يحتمل
التجزئة فى جهة واما كذلك يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيما فرض بعدين على قوائم ولا
يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة فى ثلث جهات وحقيقته كم ممتد فى الجهات متناهية بالسطح
الواحد المحيط او السطوح لنا باعتبار لكل جهة امتداد لازم كما فى الفلك او غير لازم بل يتغير كما فى الشمعة
مثلة بين السطوح السمى للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي
وسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من
فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط
تتلاقى على النقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا
اعتبر انقسامه يتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا
قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك وان عد واحد من الخمسة لا اشتراك كان الباقي اربعة
لا خمسة وان اخذ واحد خارج الخمسة صارت الخمسة ستة قوله ويحقق يعنى ان الجسم التعليمي
يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك فى الخارج ايضا واما
السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك اذ لا يمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم
السطح فانه يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما ان له حدا من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان
من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هف وتتنزل العلم
فى امثالها اضرابها بشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة
وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وتنتهى بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى العمق كان سطحا
تعليميا وتنتهى بالخط فاذا تخيلنا من غير التفات الى شئ آخر من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا
قوله ومن الكم قد تعلق الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبول القسمة ان كان لذاته
فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محله الذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا
فيه كالشكل او فى محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوة التي تتصف بتناهى الآثار ولا تناهيها
والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف فلا يقال عدد او مقدار اشد فى العددية والمقدارية وانما
يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر

والعدد بينهما ان يعقل الزائد بالنقصان ... [illegible]

والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة فان الباقي هذا هو الاصل
وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فبعضه فلان م
داخل فى البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل
بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للتضاد ومقبول لم قوله
ولا تنافى يعنى ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل
غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون
الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة
كونها حالة فى محل الكم اعني الجسم المتحرك ولذا تقبل التجزى فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة
القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة
الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها حالة منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير
قار ولذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة فى زمان اسرع منه فى زمان ابطأ وقد يعرض
الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات
قوله والمقدار قد يوضع يعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فيكون
كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد الممتد من راس الانسان
الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا والثخن
المعتبر فيها على الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل ماخوذة مع
اضافات ولذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض
وذاك ليس بعريض قوله وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف المتكلمين
فى وجود هذه الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر فى باب الوحدة والكثرة وكانه مبنى على نفى الوجود الذهني
والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما
المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الانفصال الواقع للمفاصل
والمقاطع والمجتمع من تركبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح
وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست
جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا ثبت للجسم التعليمي
ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي واصح الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر من اجزاء الجسم

ثانيا اى فى المرتبة الثانية او البعد الآخذ من بين الجنوب الى الشمال وبالعمق البعد المفروض م

أما اجمالاً فبانا نشاهد مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة يجعل تارة مدوراً لا سطح فاصل ولا
خط فيه وتارة مكعباً له سطوح وفيها خطوط وللمكعب يجعل تارة مستطيلة يزداد طوله وينقص عرضه
وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم موقوف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط
به سطح وثبوت التناهي مفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح
من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة موقوف على حركتها الوضعية المستديرة ليحدث نقطتان
لا تتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او موقوف على قطعها
ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط محدد وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه
واحتجوا على كون المقادير موجودة بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا او هناك والاشارة
الى المعدوم [illegible] محال الجواب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط
انما يكون باعتبار التناهي وهو عدمي لاستلزام [illegible] عن نفاد ذلك الامتداد والانقطاع وهذا
القدر لا يقتضي [illegible] لجواز ان يكون الوصف الوجودي مشروطا بالعدم ومتصفا به واجيب بان
الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد
تفترق والكلام في الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير [illegible] نزاع وان
اريد انها اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها ثم ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانتم لو ثبت الجزء
الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر زائد على الجسم وعلى ما يتوقف عليه الجسم يستلزم
كونهما عرضين [illegible] لما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان
يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب
المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فقلنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا
والنهايات اعدام والانقطاعات يعني انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر

المبحث ال[illegible]

في الزمان احتج المتكلمون على عدمه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع
بالبديهة ان اجزاء الزمان [illegible] الاجزاء بحيث يكون الحادث الان حادثا يوم الطوفان بل هو [illegible]
امرا منقضيا منصرما يحدث جزء منه بعد جزء لعدم زمانه ضرورة امتناع المتأخر مع المتقدم ههنا
وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس
قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان

اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فله حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم
سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود
للاولين وهو ظ وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو مح ضرورة امتناع اجتماع اجزاء
الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان
من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم
تركب الحركة والجسم من اجزاء لا تتجزى وهو المطلوب الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر
لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما
لان المتكلم يلتزم ثبوت وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط
على استمراره من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمنجز الى الماضي والمستقبل والحاضر لبنائه الى [illegible] المذكور
بخلاف الزمان فانه كم متصل لذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى للقطع بان اول حادث يوم الطوفان ليس
حادثا الان وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا
وجود للماضي والمستقبل في الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد
الكون بل غايته انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظ
ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا
الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم
كذب الاعم فان قيل الموجود عام منحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام
اذا انحصر في اقسام معدودة وكل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن احدها اجيب
بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان
فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان نفسه والحركة وانما لا يكون الزمان في زمان فلهذا
قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست معا موجودة متصفة بالكل لانها
اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والكل محال نعم يمنع انحصار الزمان
في الماضي والمستقبل والحال بل في الاول والحال [illegible] فيهما براسه بل هو امر مشترك بين الماضي والمستقبل
ويجوز ان لا يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل
فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم

ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم سبق بعضها البعض او غير منقسم ولا جزء لجواز
الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال قوله الثالث الوجه الثالث
انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المنافي لا يجامع المتقدم فيلزم
ان يكون للزمان زمان لكن لقائل ان يمنع ذلك بل هو من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بزماني واذا
امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومنقض يحدث وينقضي بعض اجزائه
شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك والجواب ان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل
يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو
سلم امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجوب
نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما يتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قوله
واثبته بمسلك المتكلمين في وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر
من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ
والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك
دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاول فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته
الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريع
الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين
وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري اي
قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي
الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان ونسميه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس
السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد ~~الحركة~~ المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة
تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار
المسافة مع اختلاف في مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان يقطع
السريع في ساعة فرسخا والبطيء نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة
او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافتين احدهما في ساعة والآخر في نصف ساعة
فان قيل قد بنيتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبتني الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم
بان هذه الحركة معها او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل

او تقطع في زمان مساو لذلك مسافة اطول فيكون دورا قلنا الاثبات موقوف على صحة هذه الاحكام
على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء او قبله او بعده وكون بعض
الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه
مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك
فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية تعقله فيه ولانه قد يوجد مع
الابن بخلافها ولا مع عدم الابن بعد وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين
ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا
للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعدا ولا
بعده قبلا وما سواه انما يصير قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد حتى لو وجد الاب
في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات
القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات
العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان الكائن من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس
السنة وان عدم الحادث قبل وجوده وقد صرح العلامة بان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا
الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لم يسبق له اكتساب العلوم ولهذا يقسمونه الى السنين
والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته
قوله فرجعنا الى ما عرف في التقدم وانما ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء
ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع
الشمس وربما انعكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال
في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد فقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك
يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما يقول العامي اجلس
يوما والقاري اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والتركي قدر ما ينطبخ
مرجل لحما ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب
ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل
اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى
منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا

او يوجد مع لانه قد يكون على عدمها
له اصلا لا تصدق كونه قبل الوجود
مع اتحاد العدمين بكونهما عدم
الابن م

لا نهاية له ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا مسلم الانفصال فيكون الآن من الآنات المتتالية
ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباق على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لا مو غير قار الذات
ومن الحركة والاطلاق هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا
يوم الطوفان وهو تحكم ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة المستقيمة لا انا لا نزعم الانقطاع لما سيجيء
من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع
كما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات لانه يكون مقدارها
اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ
بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون
الزمان مقدارها فاذ قد حصل حد التعريف للزمان وتفصيل لذا اثباته فكيف يطلب بالحجة قلنا
الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب
الجسم من الهيولى والصورة وسلم ان يتصور من الزمان الا انه شيء باعتبار يتصف به الاشياء
بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من قبيل هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض
على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال
الحركات المستقيمة ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان
ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا للزمان الى ونحو ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام
الخصم ابطالها بان يجعل هذا الخصم جاء على بافي الفلاسفة فله نسلم ان القائل للثنوا لا يلزم ان يكون
لما مقتضيا للموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموع ثم قد
عورض اي الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع
انتساب الامور الثابتة اليه اما الملازمة فلانه يكون متغيرا غير قار لانه مقدار المتغير او لا
بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا
لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة
امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب
وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه
ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان
ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار

في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير
وثانيها ان الحركة كما سبجيء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر
الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم
تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا لا مقدارا
غير سيال وهو تحكم وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود
بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصورا محالا
واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد
حركة ولا فلك حتى لو تصورنا ان كان الفلك معدوما فيها فوجد او ساكنا فتحرك او تعدم
فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك يمنع تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا
الامر بدون الحركة امكن انكارهما من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك
ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولذا لم يذهب احد من العقلاء الى ان اعم ان لبني
الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض
وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون
فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى
كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه
في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات عاما بنسب الى الزمان بالحصول
معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان
نسبة استمرار غير المتغير ونباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير
تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان
وحصول السماء مع الارض والا معاني محصلة لا اشكال في ان يعبر عن كل منها بعبارة تركها
منا سبة لما على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبعيد الدوام المطلق والذي في الماضي ازل والذي في المستقبل
هو الابد فاك الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما بينهم مشكلات ويكون ما كان موجودا الا عبارة
فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة
واعترض بانه لا اشكال في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف

الفلاسفة فانطبق من بقائه على الفرد ون من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود
في ازمنة مقدرة لا نهاية لها اولها والجواب انه لا يصح ما ذكر ان الزمان لما كان عرضا استحال ان
يكون متقدرا لشيء فانه على انطباق مدة البقاء على الفرد ون انما هو من انطباق المتغير على المتغير
لان الحركة زمان والدوران حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المقدر الذي بسبب المتغير
وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر في بيان هذه
المعية على انها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد وان عرض الحركة او المتحرك انما بسبب
الى الزمان بالحصول معه لا فيه ومن المعية ان كانت نسبة الثابت الى غير الثابت فهو الدهر وان
كان نسبة الثابت الى الثابت فهو السرمد وهذا الكون احق كون الثابت مع غير الثابت والثابت
مع الثابت بازاء كون الزمان ثابت في الزمان فتلك المعية كانها الامور الثابتة ولا يتوهم في الدهر
ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدار الحركة ثم الزمان كمحلول للدهر والدهر كمحلول للسرمد
فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولا لولا
دوام نسبة الزمان الى مبادي الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال
المتغير مع المتغير هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو
الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان
دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا انسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته
سمي دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال
الامام واما عن الثاني فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهو امر غير
قار يوجد هنا جزء بجزء غير ان يحصل جزءان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج واما
الموهوم هو المجموع الممتد من المبدا الى المنتهى وكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا
لا يوجد منه جزءان دفعة بل لا يزال يتجدد وينصرم ولا يوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال انه هناك
امر غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل بسيلانه
الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الانات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس
غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي
والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان هح
لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم فماذا يوجد منه وهذا يخالف المسائل فان

اجزاءها وان لم يكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف
الحركة فانه لا يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في العقل
امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو وجد فرض وجوده وتجزيه عرضت له اجزاؤه المفروضة
قبليات وبعديات متجددة متصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء
غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيه
كان لحوق العدم والتاخر له جزائه المفروضة لذاته من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معية للحركة
واذ لا وجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لها كذلك والا لعرضتا
للعدم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضائفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ولا لزم
كون الحال للزمان في الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج هو الزمان معروض
للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انها بسبب تعرضان للاجزاء المفروضة
للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام ودفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام
منها ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد
ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بها ولكان
وجودها بالزمان ويتسلسل ولكان لزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضائفين
فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها الا عند الاعتبار لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان
وان اجزاء الزمان اما ان يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة
فلا يكون الزمان متصلة وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل
ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار بحسب ما له من
النسب والاضافات الى المتغيرات على ما يجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود
امتداد به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا
او يكون لكن عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء
لا يتناهى واعترض بان نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان
حققا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان فوجد وذهب القدماء الى ان
الفلك سبق الى ان الزمان جوهر مستقل قائم بنفسه غير مفتقر الى المحل يقوم او حركة تفعله

فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود
والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم
تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا
ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه
وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل
سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما ثم وجد فنحن كنا قاطعين
بوجود ذلك الامتداد وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان
لاحق حاضر والعناد في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضهما
بل جوهرا ازليا لا يتبدل ولا يتغير وانما يتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب
الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات
دهرا والى مقارنتها زمانا وما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بان دعوى
الضرورة في مثل هذا المتنازع العائل الذي لا يبرح فيه تقرير الا رادا على شيء فوجب المبحث
الثالث في المكان لا خفاء في انه شيء يشغله الجسم عند حلوله ويتمكن فيه ولا يسع معه غيره وهو
المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب اثنان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير
من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماع بعد آخر
مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ملاقيه
بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا
يشغله شاغل وهو المسمى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض
الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع
هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر يوضحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء
والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء وكذا عند الافلاطون
ويسمونه البعد المفطور يعني انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما
بين اطراف الاناء وقيل معناه انه ينشق عند دخول الجسم فيه [illegible] من البعد ويعبر عنه افلاطون
تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن

١٠٢

الابعاد المحيطة والجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات
وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل
البعض صح ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند بعض المتكلمين ممكن الخلو عنه
فاصحاب الخلاء من المتكلمين وبعض الفلاسفة في هذا المبحث مقامان احدهما ان المكان هو
السطح او البعد وثانيهما ان الخلاء ممكن او ممتنع فوجب المقام الاول احتج القائلون بكون
انه صح المكان هو السطح ~~البعد~~ بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول لو كان هو
البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة
او استدلالا لانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او ازيد عليه
او انقص منه بنصفه او ثلثه او ربعه او غير ذلك وبانه ينتقل الاشياء الجسم وانتقال الجسم منه واليه
حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك وكذا الاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب
والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون
متحققا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية
التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية
وهو محال لما مر من ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد حل
ما هو المفروض يكون قابلة للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة
لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان
قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي
الشيء مناف لذلك الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او
استدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي
هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء
الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم
ارتفاع الامان من البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعا او
اكثر تداخلا ولكون المتمكن مساويا للمكان في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الآخر
حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكذا الحكم منتف بالاتفاق الثالث ان البعد
في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما
ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض

في المحل اختصاص ناعته بمحله بحيث يفتقر اليه في التعيين فلا بد هنا قيل انه يجوز ان لا يفتقر
في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون البعد العارض للجسم
مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرض هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصهما
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يمكن اجتماعهما
واجتماع المثلين على ان ما ذكرتم تعدد البعدين في التمكن واجتماع المثلين لعدم تمييز
لان احدهما المتمكن والآخر فيه المتمكن **حجة** البعد احتج القائلون بكون المكان هو السطح
بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور حكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة
المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد واذا جعلنا
في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان
الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء
عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية
او ملزوم لها ومنها حركة الحجر اللابث لان السطح المحيط به في كل حال لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم
السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم
يبق ما كان هو السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء
مثلا لا يكون في سطح الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما في الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم
بكون الجسم هنا او هناك على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شيء بل يوجد
وحده مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز
آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه واشباهها
امارات تفيد فوق الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمنافين مجال في استحالة
بعض اللوازم او في لزومها على ما لا يخفى **حجة المقام الثاني** المتنازع
هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل بعدا موجودا او موهوما
فان قيل ما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا
معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج
القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء على اخرى مثلها
بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احدهما عن الاخرى

دفعة فخلو اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور
بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض
ولا انفصام اجزاء عن اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع
العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد اجزائه قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء
في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ او المسام بين اجزاء لا تتجزى مسلمة عند من
يثبتها على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع الصفحة العليا عن السفلى بل هو عندنا محال لكن يستلزم محالا ولو سلم
امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع
حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة
لا في آن بل يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي الجملة الخصم يمنع اللزوم ومنع امكان
الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما نعم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعني لا مماسة السطحين الى حد عند الارتفاع
الى ما لم يقول بكون اللاوصول انما يتعين منع امكان الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء لم يوجد
لا تمتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان الجسم فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث
جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل كشتماه والعقل في كثير من المواضع كحركة عصافير
الدور بان كل الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم وحينئذ فاما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على
مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى
بل يتكاثف ويصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المنتقل حيز يسعه وذلك اما بان يكون الجسم ذا مادة يقبل
المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك هو القول بالهيولى وستعلم الدلالة على بطلانها او بكونه ذا اجزاء بينها
فرج خلاء عند تخلخله تلك الاجزاء بحيث يحصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على
تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان
الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع التداخل
وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم الخلاء واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام
باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية وهذا مع ظهور بطلانه يؤول الى الدور ضرورة تناهي الاجسام
ونقض هذا الدليل بحركات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى او يصير مملوا بانتقال
جسم آخر اليه او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او حدوث الخلاء فيتعين ان يكون المكان
الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يتخلخل ويتقارب الاجزاء فيحصل

عصافير في البعوض

خاليا عن الخلاء

للجسم المستعمل له مكان، ويكون حركة السمك في البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل الاول
بان دليل بطلان القول به تم لما سياتي من جواز الملاء من الفتيح ومقدمات اثباتنا وهو لا يفيد في مقصد ص
الاستدلال ولو سلم فانه اذا توقف انتقال كل واحد من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه
امتناع كل منهما لتوقف الآخر كما في المتضايفين مطلقا فلم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل
المعية كما في عصا صبي الدولاب وان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى
حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التداخل وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقال الى حيز السابق لئلا يجتمع
يلزم اجتماع الجسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج
المسبوق الى السابق حتى يكون دورا تقدميا فلا نسلم اللزوم وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع انتفاء التخلخل
والتكاثف على تقدير القول او نفي الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح
آخر الى غير النهاية لان معنى نفي الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سبق من تناهي الاجسام
واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف ليس فراغا يمكن
ان يحصل فيه شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على
تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا وسد فمها بالابهام ثم كبت على الماء تصاعد
اليها الماء ولم يحصل ذلك الا بدخول الماء فيها ولا عاملة لما دخل الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد لو صح
جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد راسه وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخل الهواء في
خارجه فاذا رفع احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في شده
وتسد مسامه ثم نفخ فيه بعد ان امتلأ فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فلا يدخل بسهولة ولم يكن لو صح
فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملء الدن من التراب اذا جعل في زق ثم جعله في ذلك
الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في التراب فرج خلاء لبعد الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا
مما ذكرتم لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل فيه هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره
الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق
قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تشديدها وكذا الزق
المنفوخ يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما تراب الدن
فيجوز ان يتكاثف او يتخلخل منه بالاعصار شيء يسير على مقدار الزق فوسعه
حجة الامتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء الى كون الجسم بحيث لا يماسه ولا يكون بينهما

جسم ما ينتهيان بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم
ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان
اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة
ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين
ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان
حركة الملاء الاول الى ان يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق
ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة والمحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة
الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في
الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وهو اعتراض اولا بمنع امكان قوام يكون على
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يلزم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا
بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء للمعاوق معاوقا وانما يلزم لو ثبت ان
المعاوقة صفة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا
بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يتساوى وجوده عدمه ورابعا وهو المعول
عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات السابقة بناء على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقة
على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق متساويا بالزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا
بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء
فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي
يكون من نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر
به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا
لجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوق المخروق ثم يزداد الزمان ان تحقق المعاوقة فيكون البعض
منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وضعفه
المحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوق المخروق لا ماهية الحركة
حيث من يرد فيه الاعتراض بانه لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل حركة ثبات
الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المعروضة في ضمن ذلك القدر من الزمان
ولا الحركة المجردة من السرعة والبطوء البتة فيندفع بما ذكر بعض المحققين من ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما

السريع والبطوء لانا لا محالة نكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما الى نهاية فاذا فرضنا وقوع
اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة
لا توجد وما لا يوجد له يستدعي شيئا ويرد على الوجه الثاني ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الى
ما فيكون الحركة في جزء منه محالة والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكون في اثبات بطوء الاول
ونفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى ما لم يثبت امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطوء
لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا يثبت المجردة من السرعة والبطوء
قلنا دفع الاعتراض انما بني على ثبوت البطوء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة
وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولذا اعتبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا
لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يجاب في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد
الا مع وصف السرعة والبطوء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة
كان بازاء المعاوقة وان لم تكن لها دخل في اقتضائه وفيه انه يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة
بدون السرعة والبطوء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي
تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الا مع شيء من تلك العوارض لكنه لا يدفع اعتراض الى الحركات
ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان قوله الثاني الوجه الثاني
انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجيح بلا مرجح لكونه متشابها حركة في جزء
صرفا وبعدا متشابها بالنسبة الى ما اختص به وكل ما اختص به والامثال بالمواد واجيب بعد تسليم
التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء لانه في جميع الاضلاع واما على
تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار
وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للتوسط المحيط والبعد عنه الوجه
الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم من الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لانتفاء الدافع
هذا صعود فيه قوة صاعدة لانها وسهما الطبيعة لا يعوقه تصادمات من الملاء واجيب بانه مع انتفائه مصادمات
على القائل على المختار انما يلزم كون ما بين السماء والارض خلاء صرفا ولا يلزم وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلطا
بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا
كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء
في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة

١٠٥

ضيقة في غير ثقب ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وشدت بحيث
لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة
خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز
ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور ان يوجب انتفاء الخلاء واللازم نفي الكبرى ولا يصح
حجة ما الاستدلال بوجوده على وجوب الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لا يتقدم على المتطرف
قوله الفصل الثالث في الكيف لا طريق الى تعريف الاجناس من العالية سوى الرسوم
الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وسوطا هو ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين لتكون كل منهما
فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما يقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة
سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما
يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا في كل
من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنها وقيد واعلم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية
لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان
قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء
ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب يعني ان تصورها يستلزم
تصور متعلق له تعلق في النسبيات فانه لا تصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة
فالمعني بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور
في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا
تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقارة عن الوضع وبالاولى اعني الثانية عن
الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني
وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت
ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر قوله وتنحصر بالاستقراء
اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات

الاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد ثبت بصوت الرد بسبب النفي والاثبات
ويحصل بحسب اختلافه في التعبير على من ثم علم بالامر الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان مختص
القسم الاول وزواله اول او الثاني فالثالث او الثالث فالاول والرابع والمنع عليه ظاهر ولا يصلح الا وجه ضبط فالثالث ح
لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال
وتعبيره ان سببا عنها بانه يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم من حيث الطبيعة ومن
المحسوسات بما يكون مبعوثها انفعل وبعضها ليس بشاملة لافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون
فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلون بشبهه اي بما يليه
على الغير لا كالثقل فانه يجعل في الجسم الذي يليه ثقلا قال الامام وهذا التعريف منه باخراج الثقل والخفة
من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت
بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة
بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا التعريف يتضمن الكيفية المختصة بالعدد ونحو من حيث
انها قد تتعلق بالمجردات وهذا اعتذر عنه بقولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن
دون الخارج من الرياضيات مثل ما جعلنا البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج
ايضا واجيب بانه الحق فيه قد يبقى له من حيث الاعتبار المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي
وقد يبقى من حيث الاختبار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك من علم الحساب وهو من الرياضي وقد نظر
له بمقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص كيفيات العدد كذلك الا بالنفوس الحجة بكون معنى كون
الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به
خاصة بحيث تستغني عن النفس هو جنس القسم الاول الكيفيات المحسوسة ومن ان كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها خصوصا
او عموما تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بعضها في بعض فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج و
لانفعال المواد وهذا معنى قولهم شخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها
لا حقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما سيجيء وان كانت غير راسخة سميت
انفعالات لانها لسرعة زوالها شبيهة بالنفس بان ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين
وهو جنس البحث الاول اصول الكيفيات الملموسة الاربع التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية

ويتبع الاحساس بما اوله من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء في وجودها بمعنى ان ليست
عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها بما ذكرنا في معرض التعريف لما تنبيه على بعض ما هو من الخواص لا
افادة لتصورها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات وانما
تابع لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما في الحدود الحرارة كيفية فعلية تحرك لما فيه الى فوق اى حسبنا لكتاب
لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخله
هذا باب الكيف الى رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا باب
الوضع الى اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع عن الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش
الاجزاء بحيث يتخللها جرم غريب ومعنى التعليل ما سبق من جعل الغير شبيها له ومعنى افادة الاثر ما اعم
الحركة وغيرها الكيف فهي للفعلية بحركة بما فيه صعودا على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة
من احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير
وغير ذلك ووجه حصر انه ما يترتب على الحرارة ان كان جسما اسهل القوام في الكيف اقتضى ذلك التلطف الجوهر
فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان يترك الاجزاء النوائية من الماء وتبعها
ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا صعاد بين ان
الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو
معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
حدثت من الحرارة المعتدلة حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار
والا فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما في الرصاص والذهب كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد
سخونة واحتج اي الخيبة الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على
المانع لا ينافي كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات فوجه ومما
نعالى الحارة اطلق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى
الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد
هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة واصله في المفهوم انما هو في
اطلاقه في الحارة على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي يفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين
يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهو في الكل من الكوكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة لا كيفية

المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق المجاز على ما فيه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة
فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي
النارية خالط النار اذا خالطت بسائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها
بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكيفيات المفضية الى ابطال القوام والعلة الفاعلة على الطبخ المفاعل
الموجب للاعتدال فتلك الحرارة من المسماة بالحرارة الغريزية وذهب ارسطو الى انها صنف الحرارة
التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه تنبعث عنه بعض
اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها ناسب البسائط
السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة
الغريبة ودفعها لاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا
تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر
البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة
تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق
تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان يكون هي الحرارة السماوية او النارية وتستند اثارها المختصة بها
الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص قوله وارود المذكور
في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلمسه وفهم منه ان الرطوبة
كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة
اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه
فهي كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها
سهولة الالتصاق وايضا سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل الماء اكثر ملازمة
ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان
مراد الامام تاويل كلام من ذكر والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقل من كلام من لا يعتبر
الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لا تعرض
في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق

سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس
المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية
وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام
واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ادق العناصر والطفها ف
اسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال
الغريبة في النار الصرفة وان ذلك فيما نشاهده من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد الشمع شهرا
او شهورا بين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال على حالها بل ازيد قلنا
لو اوقد الف سنة فداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء على حالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا فيبطل
اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا على التشكل وخلط الهواء بالتراب
ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة وان اطلاق الرطوبة على البلة شائع
بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول
الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة
قبول صح صعوبة الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب
ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد
كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء وشكل وشدة
مقاومة نحو اللاانفعال فتغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يجب ان يكون في جميع
قبول الغمز وعدم قبوله الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا الصلابة واللين كيفيتان متضادتان
ومن تمام الملموسات اولا استعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة
عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم قوله واما مثل البلة فقد يعد من الملموسات البلة
وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنه فهي الانتقاع ولا ظهر
ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة هي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق
وانفصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة
وهي ما تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد يقال لرقة القوام كما في الماء
والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في الغبار ولسرعة التاثر من
الملاقي كما للورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتحدير وهو تبرد

للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل فيه قوة الحس والحركة اليه باردا كان في مزاجه غليظا
في جوهره فلا يستعمله القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك حتى لا يقبل تأثير القوى النفسانية
والدماغ ومن كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير
المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة
فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء الاجزاء
الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافه ورد بانه يجوز
ان يكون ذلك مبدا لهما لا نفسهما قوله المبحث الرابع قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة
للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة
وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن
تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدا المدافعة
فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته
للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف قوله وقد يجعل انواعه اي انواع
الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وتدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين
غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا ومن جعل
انواع الاعتماد ستة ضعف بوجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف
بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان
الثابتتان لا تتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله
الى فوق وراسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه
المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده الى
قدام اعتماده الى الخلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما
ان حصر الجهات في ست امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا
وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم
من الاجزاء غير متناهية وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد الذي لا يتبدل اصلا اثنان
هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية

ومن يقول بالجوهر الفرد او يعني
تناهيه اصلا بحسب ما يفرض
فيه من الانقسامات م

١٠٨

تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي تتعادل ما حولها على مركز العالم
كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز
لكنه لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح اكثر المسافة الممتدة بين المركز حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ   والمحيط صح
المحيط كالهواء قوله وليسا اي ليس ما ذكرنا من الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على
الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو   رطوبته ن
راي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما نظهر بالنار من رطوبة
المنعقد كالذهب ومن تمدد الخفيف كالخشب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو
ثقيل وخفيف متفرد لا انه علة لخفتهما فقد ذكروا بينهما وعموم الحكم وذهب الاستاد ابو اسحاق
الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة
الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم الاساس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء
القليلة صفة الثقل والكثيرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار او بغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من
الالوان والطعوم وغيرها وقد يستدل على بطلانه الداعين بان الزق الواحد يسع من
الزيبق اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء بكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق
وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة ومن ان تملاء الزق حاله [illegible] فيمتلي ان يبقى اذ لو كان
اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خالية [illegible] زيادة وزن الزيبق على وزن
الماء وانحصر في زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحصر من المملوء هذا بعد تسليم
وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالي بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة   انحدار خ
دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية قوله
القاضي اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد يختلف
بتعدد اسمائه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة
الى الجهات الاخر اسم خاص لما نقل عنه من جواز الاعتمادات جميعا جواز ان يعرض لذلك الامر   اجتماع صح
الاعتبارات المختلفة ولا اضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم
منها جسم بجميع اعتماداته بالنسبة الى الجهة وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة ولا [illegible] جذب

حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا
الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا يحس بالتقاوم والتساوي في القوى بحيث يقف الحبل اعتمادا الى
خلاف جهته والجواب ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء
واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرافع يحس وغير الطبيعي صح
مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان
كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبداء قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام
وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه
لا يمتنع تحركه الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف
الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان
الموجبان لهما وقيل لا يرد ما قال الامدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد
الاثار لا يوجب تضاد المؤثر فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز
الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع
لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبداء القريب
تمام العلة فلا نسلم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نسلم انه يوجب وجود الاثر
على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين
لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين يجد فيه كل
من المتجاذبين مدافعة الحبل في جهته وقد يقال لا نسلم انه كالساكن الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه
اصلا قوله والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف
الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قيل او كالاعتماد الى باقي
الجهات ولهم اختلافات في بابي الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما
يشاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا وشق الماء بل يعلو الزق العاير
صعود الهواء بالزق وما يتعلق به من الثقيل لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط صح الثقيل
الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وطافته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو
على الماء لما اخرجه بثقله وطاقة الماء الا استقلالا وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا شق الزق
مشدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لما انفصل عن اجزاء

تخلخل

الخشبة التي في الماء وصعودها من الخشبة اذا شق بسبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلخل اجزائها
وتشبثها بالهواء بانه تعالى يجوز ان يفعل التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال بينها وبين اجزاء
لم يبق على الكيفية المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية
المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه العقلاء سفه
فلا بد من ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها عن الانفصال واوجب الاستتباع
ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق
بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا حمل على حجر هابطا في اعتماده
المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في الحقيقة وصفات النفس اعني كونه اعتمادا هابطا
وبان ما لا يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات
التي مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص اوصاف الاعتماد الهابط
بل الاعتماد اللازم والثاني بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد
حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فانه متى فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح
ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه
اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة او بلغ الدعامة فانه ثم م
العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الاختصاص فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الدافع مثلا غير حركة الحجر لانه ما لم
يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الدافع اليه لاستحالة التداخل الجسمي لانه ان اريد التاخر بالزمان
فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة
التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك
اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس وقال قوم ان المولد
للحركة والسكون قد يكون نفس الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها
بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط
كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى جهته الطبيعي بشرط
خروجه عنه وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم قوله والفلاسفة يسمونه اي الاعتماد
ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه ما ينبعث منه ان كان امرا

وكتوليده الاصوات بشرط الاصطكاك وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولد للتاليف م

خارجا عن محله قسرية كميل السهم الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كما عناد
الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن من الجو
او اقتضتها على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمّى المقرون بالقصد
والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن اخص فسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار سمي
ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سياتي ويختص الحركة
مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة
المحسوسة او مبداها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا الى الهواء او ساكنا على الارض فمنها
ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول
الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يبعد ان هذا في مبدا الميل اذ ربما يتخلف
الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري الى جهته لان
امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة
بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة
فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى السفل فان فيه مدافعة هابطة تقتضيها الحجرية ذاتا وطبعا
واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وضعفه ولهذا تكون حركته اسرع مما اذا
سقط بنفسه فقط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان
سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد
ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد
ضعفا لمصاكات تحصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدا
المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم ياخذ القسري في التناقص والطبيعي في الغلبة فياخذ
حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة
واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطوء وليس ذلك الا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير
عدم التفاوت في الفاعل وفي القابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فتكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها

امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او ينقص ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحدة
ولا يتبين الخوض في ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة فمنهم من يريدوا على ان الطبيعة
قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه
امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر في الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه
الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد
معرفة حقيقتها واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة
الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على ما يذكره الاطباء مختصة بالمركبات فوحد
النوع الثاني المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء و
اللون وان كان الشكل مثلا وطابالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة
من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء و
التحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق
والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل
الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزومهما كالسيلان والتماسك والواجب
الى الحركة والسكون وكما استواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه فوحد البحث الاول حقائق
الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما
من غاية الخلاف ولكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين
انواع متباينة يتحقق كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط في المتضادين غاية
الخلاف والا فمتضادة فوحد والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد و
البياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك الا انه يحسن ان انواع اللون مثل البياض المخصوص الذي لا يتفاوت افرادها كبياض الثلج ان مع
مثلا وكذا في السواد وغيره بل نوع كل ما يقع بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة
بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات
ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت في افراده كضوء الشمس مثلا وانما يفهمان شيئا
من جهة ان الانواع قد يكون لها جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة
في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد وكالحرارات

والبرودة ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة جملة منها
بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيها بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة
واحدة من المتعارف الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء يوهم نوعيته
لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع وع
البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا
في انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا بل عارضا ويبنى ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان في الكل على السواء
وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي
توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت
النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فان القابل
للشدة والضعف ان كان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه
واما خارج فلا يتحقق تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض
الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج بياضا والا كان مفهوم داخلا
البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض
ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات
والقائل ان يقول فينتقض مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت
في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر
خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية
التي في نور الشمس امرا خارجا عن ماهية النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس ويتوجه المنع
انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان امرا خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم
يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلة في ماهية المعروض حتى لو فرضنا
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وبياض الثلج وحرارة النار ليست
الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر

١٢١
الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي هو التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت
افراده مع
شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو منع النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل
على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل
المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دلالة امتناع بل
ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية لان الاطول الكل عن الاقصر انقص
لان الذي به الاطولية من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الزائد على المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من
انه
البيان مع الدليل المذكور لانه قد في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت ايضا خارجا عنه داخلا
في ماهية بعض انواعه فوجه المبحث الثاني زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض
انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى
مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور
والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان
تشفف
يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى
انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون
على ان الكيفيات محققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا
حدوثها باسباب اخر حتى قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون
الابيض ولكنا نرى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا
مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن
العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم تصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ
المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف والمرداسنج
ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان في
صغر ما منحلا في الخل وانما يتفرق باجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض اذ من شأنه
الفعل بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض
والتصويل مع
بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ونظر ان ابن سينا لم ينكر حصول
البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك من الاسباب سوى مخالطة الهواء بالمشف

بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان لا يعلم حصوله الا بالسبب على ما قال في موضع من الشفاء
لا اعلم هل يحصل البياض بسبب آخر ام لا وكان صاحب المواقف فهم ما ذكره من سوء الفهم من
بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط
الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولا دلالة لهذا على ان البياض لا يمكن وع
وجود البياض فيها بالحقيقة فتنبه الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض
من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاستحالة من البياض الى السواد حيث يكون الهجاله
من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة
ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف فيما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض
ولم يكن البياض الا مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا في طريق
واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من
الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر
والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ورد الاول بعد تسليم الوجهين على ان سبب اختلاف
الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض لم لا يجوز ان يكون سبب البياض فيه يجب ان
يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد و
البياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند
الانفراد فوجه واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ
ويقبل جميع الالوان بخلاف السواد ورد بعد تسليم الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي معارضا للتخيل
لا ما الزوال سبب الهواء ولزوم سبب التخيل لا يقال البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل محل صح
الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض
الذي فيه فلا يلزم الا خلوه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى
وهو ظاهر وقد يبين لو كان القابل للشيء واجب الخلو عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل
بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق فوجه
وقيل القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي
بالتركيب منهما فان مجرد ان البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط
السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالط النار فان كان

السواد

السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة
ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية
واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية
ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما يفيد ان التركيب المخصوص
يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا
فوجه المبحث الثالث الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال
اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بالاخفى صح
وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة
جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله هو الذي
جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء
لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء
لغيره كضوء وجه الارض وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة
الهواء للشمس او لهواء آخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط
بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شأنه
فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار من
ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم
الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما ورد بالمنع
ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه يتأتى على
قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
واما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف فوجه ولم يتردد له خلاف بين المحققين من الحكماء
في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء
البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما نشاهد من الهواء المضيء في افق المشرق وقت
الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان نرى بالنهار الكواكب التي في جهة المخالف للشمس اذ لا مانع

قبل طلوع الشمس من مقابل المقابل للشمس

المقابل

سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفها ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب
ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى
كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان
يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز
ان يضر الافراط كما يضر التفريط لمشكل الآخر حيث بانه لو تكيف بالضوء لوصل الى بحيث
به مضيئا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون
ولا لون للهواء الصرف **قوله** واما الظل فهو ما يحصل الى الضوء اى حاصل من الهواء المضيء با
لمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير
ولا فساد في صدقه على الضوء الى حاصل مقابل جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وما ذكره في المواقف
من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما نشاهد من اختلاف
ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له لانقسام الكوة مبني على ما ذهب اليه الحكماء
من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين
حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور
بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا معناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام)
قوله واذا كان قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه
ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستر فان كان ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وان
كان عرضيا كما للمرآة سمي بريقا **قوله** المبحث الرابع زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام
صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء مستدلا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة واما صدقها بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان
الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما شوهد من السراج
المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل
ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الاول
انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل
بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة
من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك الثالث انه لو كان جسما وكان صفاء في

في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا
والواقع خلافه ونوقش بعدم لزوم الاستتار لجواز صفاء وانه مرئي حائل في الجملة فيلزم ان يكون
الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما
يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الرقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع
الضوء وقد يجاب بان ذلك انما هو شأن الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من
الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية **قوله** المبحث الخامس الحق ان
الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما ذهب اليه بعض الحكماء وانه شرط
يمنع لزوم اللون لا لوجوده على ما ذهب اليه ابن سينا ولا متمسك لهما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه
قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود
اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد با
لمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور بالليل **قوله** النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات
وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء
والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض
لبيان البطلان لانه انما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بتصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون وليس الصوت
نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه
القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك
الاول باللمس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس
عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس
لما ادرك عند سماعه جهته وحقيقة القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين
او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج

يجري مينا ويميز القريب والبعيد لاجل ان القارع القريب اقوى من البعيد وان لم
يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن
السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت عنها فيسمعه باذنه
اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقريب والبعيد فلم يتميز بين البعيد القوي
والقريب الضعيف وظن ان الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف
انما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولم نرد في مقام آخر هو انا اذا وصل الهواء المتموج
الى الصماخ فالمسموع من الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاول
بدليل انا ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس الا بما هو في الهواء
الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق
بين ميامنا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس
لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يتميز بين وروده من اليمين
او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب او البعد
دلالة على مطلوبين من حيث انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك
يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات في القريب والبعيد لولا ان الصوت
لما كان حاصله علمنا انا ادركنا الاصوات الى جهة حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي
موجودة خارج الصماخ وما اورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون
الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل يدرك الصوت الذي في تلك الجهة لا من
حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف
يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مسموعا مدركا
بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة
او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب
في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتأملنا فنتبين دل
ادراكنا الذي يصل الينا ما قبله من جهته وبين وروده فان كان بين شيء منتاديا
ادركناه الى حيث ينقطع ويقع فرق ندرك الواحد ... وموجودا

١١٤

في جهته وبعد مورده وقربه وما بين من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه
يضعف لتوهنه لو لم ينته في المسافة ثم ينتهي بها الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فوجد
ويدل على كوننا ندركه لوصول الهواء الى الصماخ انه اذا وقع بسبب الصوت في موضع تكيف هواء
ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه
ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا لوضع الاول
ان الصوت يميل مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان المهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى
صماخه ولو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من
وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون من حضره وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل الى صماخهم
الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه
زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء
لما كان كذلك واعترض عليه الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية لجواز ان يكون
ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس
بسبب آخر فالقول على توقف السماع على وصول هواء حامل والجواب ان هذه امارات ربما
تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تكن حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على
وصول الهواء بوجهين الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان
الواصل لا يكون الا ما في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء
ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا
ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها الى ضده فما والجواب ان ذلك انما
الثالث يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخرج عن تشوش السماع
انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ
مع ان يزول عنه ذلك الشكل ... ضعف واستوضح زواله من الرقم على الماء وقد
صار مثله في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منفذ اصلا
ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا يقع السماع الا انه كلما كانت
المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فانا لا ندعيه صحة الشكل الذي يعرض

للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه في المعارف
وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا نسلم انه بل لا استبعاد
في بقائه مع النفوذ في المضائق والحوائل فيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء وغ
من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها
على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد
جدا وابعد منه حدوث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار
بحيث يرده ذلك التموج الى خلف على هيئته كان الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث
من ذلك صوت هو الصدى وترددها في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من بلا المقاوم
تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف
ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه
على هيئته واحداثه كيفية فيما جاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات
التي تكاد تلحق بالمحالات **قوله المبحث الثاني** قد تعرض للصوت كيفية
بها يتميز صوت عن آخر مماثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة
في عبارة ابن سينا او ذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين او مجموع العارض والمعروض
في عبارة البعض وكانه الشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية //
احترازا عنهما فان كلا منهما بعينه يتميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان عن صوت صح
مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و
القصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة ... ان
في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة في النظر
في ذلك لم قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات
كما في الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا
بل ان يحصل بما به التميز تنوع المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد يختلف مع اتحاد المسموع
وبالعكس وما فوق الطول وما ان الحروف كيفيات يعرض
للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة كلام لا معنى له وكانه

حول قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن البعض المماثل في الثقل واراد بالخفة الحدة ويترك
قيد التميز في المسموع لشهرته وكن بهذا الفضل لا والحق ان تعريف الحروف بما ذكر تعريف
بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للمفهوم الواضح عند العقل وتنبيه على خصوصياتها
قوله وتنقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها تجانسها
اعني الالف من الفتح والواو من الضم والياء من الكسرة وتسمى المصوتة الممدودة ومن المسماة
في العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج
فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة
واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاق الحركة على البعض باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة
والسكون هنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت
من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتح والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف
في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن
الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا
حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان
الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين
من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واما اذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني
مدغما نحو ضويلة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على
الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في
الآلة والاستدلال على الامتناع بان المصوت انما كان مشروطا بالصامت فلو كان
الصامت مشروطا به في بعض المواضع كحالة الابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت
مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت فيصير
فيكونان متعاولين استحالة فيه **قوله** وينقسم اي الحروف باعتبار آخر الى آني
وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني ومعنى الآني يوجد
في آن زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط
الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن

الآنى ما يسمى الزمانى كالطاء والتاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكنه يجتمع عند التلفظ
بواحد منها افراد متماثلة فلا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا
واحدا فوائد والمتماثل يريد ان الحروف والنغم والعربية الواقعة في لغة العرب وما
سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد تختلف افراد كل منها بعوارض
مشخصة كالباء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غيره
مشخصة كالباء الساكنة والمتحركة بالفتح او الضم او الكسر مع قطع النظر عن الآلة فلا يكون
افراد النوع الواحد اما متفقة في السكون والحركة كالباءين الساكنتين او المتحركتين بالفتح
او الضم او الكسر واما مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو
المعنى بالتماثل والاختلاف في حسب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في
الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد
في العارض ايضا كانت الباءان الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور
التعدد بدون اختلاف ولو بعارض فوائد والصامت مع المصوت قد
اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا في ذلك
ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت
المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لَ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى
مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن
بعده مثل هل وقد [illegible] لمماثلته المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى مثل هذا
التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا
مثل لا او صامتا مثل هل ولذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او متحرك مع ساكن بعده والاول
المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود باعتبار الثاني صامتان هما التاء والالام
في هل بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان
المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود وجزءا
منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا هما صامت مع مصوت ممدود فوائد
وتألف من الحروف الكلام ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموع عن المكتوبة
والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى الكون

بالهاء ولا اعتبار الاول صامت يفصل [illegible] بينهما مصوت مقصور

والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام
واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت
عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم
وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل [illegible] وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر
وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابل الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف
او مقاطع فزيد قائم من لفظين وباد [illegible] مقطعين وبازيد من مقطع ولفظ [illegible] من المقاطع من مقطع
وحرف وارض واخشوشن لفظ وحرف ويشكل مثل قي وقوا فان كلا منها مقطع ممدود فيلزم الا
يقال انه حرف بل صامت ومصوت واما مثل ق فمقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر
اعني انت وهذا بخلاف قي وقوا فان كلا من الواو والياء اسم ولا مستتر هناك فوائد وزعم الفارابي
ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج
بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وقد فاتنا ببيان الصوت ان اجزاء القول مقاطع
مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان
ثم تركب منها المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ من
المقاطع البسيط المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة والكلام ما ذكر فهو المقصور اولا ثم اردف
بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يتقدر بأشياء او اكثر كسائر المقادير فان منها
ما يتقدر بذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج الى ذراع من التراوجيب لمسح الكبرى واما ذكر اذا
كان التقدير لذاته ومن هنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع
ونحوه لما فيه من الكم المتصل فوائد النوع الرابع المذوقات المشهور
ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلاثة للفاعل من الحرارة والبرودة
والاعتدال في احوال ثلاثة للقابل من اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انه ما ذكر
والتأثيرات ولميتها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف
التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث
لا يتميز في الحس ومن المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في
الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من الدواء معروف شجرة [illegible] كالزعرور [illegible]
للمركب من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة

سم وامتزاج
على فيلزمه

في السفرجل والمرارة والحرافة والقبض في البادنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض
يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعروفة والطعوم من مثل ما في اللحم
والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كما في البسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط
الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا ان
طعم السفرجل مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة **قوله النوع الخامس**
في المشمومات وليس فيها كثير بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني
المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات
بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا
ومع كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضي اليه كالذوق والشم
فهنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت والصوت مصوته ولمست الحرير ولينه وذقت الطعام
وحلاوته وشممت العنبر ورائحته **قوله القسم الثاني** اي من الاقسام
الاربعة للكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انها لا تكون من بين الاجسام
للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره
مع ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من
جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتمايز
بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفة حالة ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذكروا انه كان يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص
بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة **قوله** ثم منها الحيوة
سيجيء معنى الحيوة في حق الله تعالى واما في حق الحي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها
لا من جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم
والآثار فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج وانما لم يقل للتحقيق على ما هو
رأي بعضهم للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بما قيل
ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى
الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع ان لكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو الاصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع

ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو الاصلح بالنسبة اليه ويسمى
الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا وللاربادة تفصيل وتحقيق يذكر
في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة
فانبعثت منها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع
المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فيغايرهما بالضرورة
وكذا يغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة صفة
لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من تغاير
تلك الحيوة مغايرتها لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة
وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة الفاعل واجيب بان القوة
ما يصدر عنه الاثر بالفعل يعني ان الذي يراد بالقوة التي يصدر عنها الفعل انما هو الحيوة لحفظ العضو
عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون من
مع هذا يشعر كلامه في التلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل وانه ظاهر
البطلان كيف وقد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة والتغذية غير باقية فلو
يكون من هو بهذا يشعر كلامه في التلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل
فانه ظاهر البطلان كيف وقد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها
عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه لنا انه لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الاثار قوة
واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى
المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى
البيان **قوله** وعندنا لا يشترط ذهب جمهور المتكلمين الى ان نحو المعنى المسمى بالحيوة ليس
مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى
في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة
وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة

الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج
على الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شد رباط يمنع نفوذه ورد بان غاية الدوران
وهو لا يفيد الاشتراط بحيث يمتنع بدونه لكون الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة
بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض بالكثر من محل واحد
وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر
فيلزم الدور اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم
بالبعض فقط لا سبب من جهة ما الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب
بانا نقول بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هو من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل
جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض
الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس ولا ترجح لوجود في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فح
يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام
الحيوة بقيام حيوة بالجزء الآخر ولا يستلزم عدم اشتراطها بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية
قوله واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما اتصف بها بالفعل وهذا معنى
ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة
كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة
موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير
جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر
الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا له بما به لا للموت
وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو
سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان
كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج **قوله ومنها** اي من الكيفيات النفسانية
الادراك وقد سبق بعض من الكلام فيه والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك
الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل

الذي هو المدرك او الآلة التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة
حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارجي او متحصلا ابتداء
وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله
يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة
في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة
الجليدية او في المجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد
بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارجي
على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تفتقد العبارة في جانب الادراك العقلي
تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به
الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكلفا بحسب المعنى حتى
كان هناك حضورا عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو
الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حالة لم تكن
ويكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز وظهور ذلك
الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من
المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل
بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه
وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو
ذلك ولا يبعد ما جعل ادراك الشيء مسماه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه
صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدرا مبنيا للفاعل
او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور
فجوابه ان المراد به الشيء الذي نسميه المدرك وما به الادراك وان لم نعرف حقيقته بهذا الوصف
وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند
العقل **قوله** بحسب اشار الى ما ذكروا ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن
ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول

يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني ان يكون
صورة منتزعة منه والثالث ان يكون صورة متحصلة في العقل غير متفرعة الى الانتزاع من حقيقة خارجية
لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات
واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام
الحصول واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على اثباتها وماهيتها الا بعد النظر والتأمل
وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لان الفقهاء يلزم دوام
بسماعهم يقولون ان علمنا بعلمنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده
يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها
وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وعلم جرا الى لا نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب
عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري
كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء
واحد هو ذاتك المجرد المدرك وهو ليس تغايب عن نفسه ثم من حيث يعتبر مشهودا يكون عالما
ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود
الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج **قوله** ولما بين صور الشيء
اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية
التي ربما يسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة
وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند
تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات
والفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكتنفة بالعوارض فاعلم ان للصفات الخارجية والصور
كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا الاتحاد مساواتها للهوية بمعنى انها
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها فالماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة تطلق
ايضا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال بان ان المعقول من السماء مساو لماهيته
وذاته انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال
بمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول
السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الكامن

لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر
لما حضر عنده ~~وبالعكس~~ وهو معلوم لنا بالوجدان ويتحقق كونه حصوله لنا وان لم نقدر على
التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى
هذه العبارات ولئن سلمنا ان يكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف
لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ووجود كل اتصاف
النفس بها لانتفاء الحصول الانضمامي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كا
والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الانضمامي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم
دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الانضمامي
كاف في ادراك النفس صفاتها او على مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجوه غير متأصل
هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي
الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين ممنوع لما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل
المانع من الاجتماع انما هو بين المعينين ولو سلم فبطلانه بالحصول الانضمامي وبالجملة كان الحصول
الادراكي غير الحصول الانضمامي ولم يتحقق كون الحصول الانضمامي مما شأنه الادراك مستلزما
للادراك كان عدم استلزام فيما ليس من شأنه الادراك لحصول السواد للحجر اولى فلا يرد
ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول فيكون الجسم
الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس والعقل هو الموجود العيني
كهذا السواد وهذا الصوت وهذا الانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه
يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة
عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك
للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او
غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك
ما فيه الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور
عند الحس على ما هو المراد ما لم ينضم شيء كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي له يلتفت
اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها
مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض

مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وانها حاصلة بهذا الكلية مع ان كون العرض
القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وانها بجعلوه العلم بان حصول الصورة وبان نفس
الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا
وعرضا او كليا وجزئيا واما عندا ختلاف الاعتبار فلا فكون الصورة العقلية عرضا من حيث
كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع واما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس
الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند
التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها فنسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود
الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما التزايد بحسب ان الموهوم من معنى غير المفهوم من ذلك فبهذا الاعتبار
يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان العارض
موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفاتها
النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا
مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا الكلام في عين هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات
الموردة على كون العلم من مقولة الكيف ان يقال ان الصورة قد يؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فيكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا
عينيا كسائر صفاتها وقد يؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود
العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا يحصل للنفس حصولا متأصلا
وبهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم
ما الصورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها نحو لها اعتبار ولحقها احكام وعوارض
لا تحاذي لها امر في الخارج من المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من
عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ما له الصورة اعني الموجود
العيني فلا تتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء

ان الموجود

ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة
منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال ومن هذا يتجه على رأي من يجعل العلم
والمعلوم من الصورة الذهنية او يجعل الله هو المخصوص ارتساما في العقل لا الكائن للمعلوم
حصوله في الخارج فيكون جزئيا لا كليا واتت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن
بين الوجهين فرق ولا القول بها مع فوجه والمتكلمون يجيزون من لم يقل بالوجود الذهني
وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة
فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما له حدهما فيكون
هناك ثلاثة امور والكل منها فيكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم
الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين الشيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف
على ما مر في حصول الشيء للشيء ثم يرد عليهم العلم بالمعدومات بل الممكنات لكثيرة الاشكال الشديدة
والممتنعات كالمعدومات التي يتبين بها الكلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تتحقق في الذهن ايضا
لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من ان احتمال تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأي افلاطون
او بغيرها سوى الاجرام العالية هنا فضروري البطلان في الممتنعات لا يقال على ما في اثبات
الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لانا نقول الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة
الى المدرك والمدرك فاذا حكم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة التي تكون للذي الصورة لا للمعدوم
المحض فما له تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون في المعدوم
امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو بعد لم يتعلق به لهذا قلنا ليس في الذهن الا امر
واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك
المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس
وهي من حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن اعتبارها بالذهن معلوم له وجه
غير متأصل وبهذا يحل الاعضال فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وهذا يندفع
اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذكروا ان
هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتبارات وغيرها فمعنى مطابقتها
ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة

لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع
النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان
يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى حمل صاحب المواقف
كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل
ليس بشيء وفي الاول دفع اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج
الى ما ذكره الامدي من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم الا شيئا **قوله**
المحسوسات الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة
من الاين والوضع وغيرهما والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته و
التوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره
من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد
عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف با
لعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك
النفس ومقارنتها الصفات لتلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في مبحث الماهية
قوله وعند الشيخ ابي الحسن لا يعني الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات
والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا
اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك
واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس لا يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان
يكونا علمين متغايرين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري
كيف وانا نعلم عند عدم الاحساس بها واما ثانيا فلان مقصود الجمهور انه لا يكون حقيقة
ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم
بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير
البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس

١٣٢

مخالف للعرف واللغة فانه اسم لنوع من الادراك الكاشف وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي
او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقيني وهو ما يقارن الجزم والمطابقة
والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في
الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد
يراد بالظن ما ليس بيقيني فيعم الظن العرفي والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان
اليقيني يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن العرفي يقارنه الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن
الصحيح ان المعتبر في اليقيني انه يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر
لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا تركيب فيه من حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقيني
بانه ان اريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقيني من النظريات
قد يزول بالذهول عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انا نريد بالذهول عدم
الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل
واكتساب فلا نسلم [illegible] بالحكم النظري وعن الثاني بامتناع الشك في اليقيني ما دام يقينيا فالتصديق
على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا
لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكره الامام في محصل
المنتخب ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك
تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما من التصور لا الحكم **قوله** قال
المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل فليس هذا تصديقا يكون احد الاقسام الاربعة لمن ذلك
انا نشك في هذا **قوله** والاصول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقوله ويفرق بينهما ونسبتهما
التصديق فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد
الجازم الغير المطابق فسمي مركبا لانه جهل على الواقع مع الجهل بانه جاهل به مضادا للعلم لصدق حد
الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما [illegible] ليس تعقل احدهما بالقياس
الى الآخر [illegible] المعتزلة [illegible] الحكم واحدة والاضداد [illegible] العارض اما اولا
فلانه لا يتعلق الا بعدم مطابقة الواقع [illegible] لان النسبة [illegible] المتشبهين
والاضداد في الخارج لا يوجب الاضداد في الآثار واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار وقت النهار
وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار

التصديق

وكونهما

جملة والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه
يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نسلم ان الاختلاف بالعارض
لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما لماهيته فلم لا يجوز ان يكون الذات واحدة بل الاعتقاد آه
على التجدد ما دام ذهنيا في الذات والمتجدد علم وجهل ... فوائد المبحث الثالث العلم
اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق فلا كذلك لان
الاول اما ان يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة او الباطنة
كما في استفادة صحة اللمس ان هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا
القياس وللنظريات يكون بالضروريات بانه موجب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن علم
مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية
هي مبدأ لتفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه
متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فانه يشكل
انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد ولنا حالة حصلت صح
اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاول بمنزلة العلم الاجمالي والثاني بمنزلة العلم التفصيلي
وهذا يبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم بالاجزاء لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض
الامام بان اي صحة العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة
واحدة مطابقة لكل منها على انها مساوية لها في نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة وذلك المختلفة
فيكون العلم التفصيلي بها حاصلة وعلى التقدير فيه انه ان كان حصول الصور دفعة واحدة فهو
اجمال وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمالي
مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان اي صح الاجمالي
صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيل صور متعددة تطابق كل
منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل من
التفصيل فذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه
على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاعتبار
وبامتناز الا متناهي وهكذا الى غير النهاية فوائد المبحث الرابع قال الامام لا يجوز انقلاب
العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة اليه

بينهما او مفتقرا الى النظر امر خارج لم والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع حل معارضة الا ولي مختص بالاوليات
وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما
يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع الوقوع من الله تعالى فان قيل
فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلت ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس
بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب
الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم تتماثل اي متماثلة متفقة الماهية بناء على
كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى
الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على آخر كما جاز على الانسانية
التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور و
التصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما
بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا
التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه لكن والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد
بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض و
الخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير
متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس ... الاختلاف بالتشخص والنوع فلعل النوع
او التشخص يمنع ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة
ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان
يجوز كل ما على احد المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم عا صح
جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك
من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعداد لانهم
انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو
دون استحالته سلمنا لكن لا اتفاق في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب
لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو ظاهر قول القاضي الى انه لا يجوز في غير ذلك هو شرط
كلي في العقل الذي به يتميز ... لا اكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه

وسودور فان حصل بهذا التفصيل يشعر بان القول الحق في المقام هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري و
وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري قلنا لعله انما منع جواز اجتماع الكل
على الغفلة عن شيء من الضروريات لا جواز الغفلة عن كلها على الانفراد **قوله**
والخلاف قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل يستند الى النظر ام لا تمسك المانع بانه لو استند اي انتهى
لتوقف على النظر المتوقف على النظر لزم توقف على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك
المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع
والا اجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه
ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم
الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصوره شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك
على سبيل التشبيه كما سبق نقله عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع
فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الحكم بلا
منع ذلك فان كون الاجتماع والاتصال فرع الوجود على تقدير صحته لا يستدعي توقف العلم بامتناع
الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق
المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظر
ممتنعا ضرورة ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تعيير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا او لا
يفتقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما سوى اقسام
التصديق وبالضروري منه ما لا يمكن حصوله بطريق الاستدلال علم والمنازع سوانه هل يجوز
لكن يبنى على علم حاصل بالاستدلال **قوله المبحث الخامس** اتفق القائلون بالعلم القديم
على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى
ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المروي قولنا بتعدد العلم بتعدد المعلوم فذهب
بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الكلام الكل فيهما على الكلام في تفسير العلم انه اضافة (الرازي)
فيكون التعلق هذا عين التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور
متعددة كالعلم القديم ومحل الكلام هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون
التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام
ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز

~~الخارجي اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة~~ لا يستلزم الجواز الخارجي
اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع للجواز لكن يمتنع بدليل خارجي كما علم وان
كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال
ابو الحسن الباهلي انه يمتنع في المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظريين في علم واحد ضرورة ان النظر
المؤدي الى حصول العلم بالمؤدي الى الوحدة واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم
واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك
(جوازه) العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك في
التقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكون جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي
معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وتحقيقه ان الانفكاك فيما بين الامكان للممكن جائز فيجوز الانفكاك
دائما في حق الممتنع قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المطلوب بعلم واحد فان عند تعلق
العلم الواحد بهما جواز الانفكاك محال بانه يتعلق بهما علمان فان قيل تعرض الكلام في معلومين
يجوز انفكاكهما في العقل كيف علم قلنا امكان المعلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع فيه وقد
يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض
لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم الاستغناء عن اثبات سائر الصفات باستناد
آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام هنا متجانسة بخلاف مثل
العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمتجاورين والمتماثلين والمتضادين وغير ذلك فيجوز ان يتعلق
علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان
(بالعلم) العلم بالشيء مستلزم للعلم به ضرورة وهو للعلم بالعلم بالعلم به وهكذا الى ما لا نهاية فلو لم يكن عن
هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون للكل عالم شيئا ما علوم غير متناهية وهو
ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به
ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار
قوله ثم عند التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلم بمعلوم واحد وما يهما مثلا في تفصيله وتفصيل
ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا اتحد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم
فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا اتحد متعلقهما فالعلمان

مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض
اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واحد فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان فسواد اخر وقت
المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظ واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يوجب
اختلاف العلمين كالوجود اختلاف الوقت وتعدد وتاخر واختلاف الجوهر بعد واعترض
الامدي بان الفرق ظاهر فان الوقت مشار اليه في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الان
وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه
وانما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين فان العلم بمعلوم معين يوم في وقتين مثلا والحق ان المعلوم اذا اختلف
وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما ح
مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام على انهما مثلان او مختلفان قوله المبحث
السادس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب
وان لم يتعين معنى لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير
من المحققين انه ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح
الذي به امتياز الحيوان الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو
النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين
منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه يكون في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الالات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس قوله المبحث السابع
لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان
والمجانين والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان
المراد به هنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات
اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم
بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تاخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات
لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من الالتفات او التجربة او التواتر او نحو ذلك مع انه عاقل
اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض
والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان الغافل قد يكون عديم العلم كما في النوم مع انه
ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب

النظريات وهذا يعني ما قال الامام الغزالي انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما
قال بعضهم انه قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض الحكماء الاصول انه نور يقذف به طريق
اكتساب النظريات وهو الذي يسمى الكلام العقل بالملكة قوله وجد منها الى
الكيفيات النفسانية الارادة وقيل لن يكون معنى ما واضحا عند العقل عن ملتبس بغيرها
الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشوق
كما ان مقابلها وهو الكراهة يغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء
كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان
الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في
القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده
وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع
او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه
بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع
من تعب ومعارضة وما ذكرتم من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة
تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور
وذهب اصحابنا الى انها صفة ثالثة قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء
منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في مثل الهارب من السبع فانه مختار لاحد الطريقين المتساويين
من جميع الوجوه لمجرد ارادته من غير توقف على طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة
ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار
احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع
والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح انما هو بمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك
المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير حاله يقتضي كونها صفة غير الاعتقاد والميل لكن
لا يفهم منه انه لا يقتضي كونها متعلقة مقدورا اذ الجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من
شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولذا جاز ارادة الحيوة والموت فيبطل ما قيل ان
متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالاباحة او الكراهة وبالعكس

الا اذا جعلناها من مقدورات العبد جا قال الشيخ وصح ما قيل من الفرق بين الارادة والشهوة
بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له كذا
بخلاف الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة لا توجب ارادة — وكراهة الارادة هـ
المكروه وكراهية المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء
الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض ايش تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق
بالنفرة **فوجه** والفلاسفة يعني بعضهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار والارادة وفي علموا ان نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله بافعال
الجمادات عبروا ولو اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة
عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك او عن العلم لكون الفاعل عالما
بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مكره
والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم
لما اختص بذوي العلم والله نعم بطلان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك
ومن متفرعة على الواجب **فوجه المبحث الثاني** ذهب الشيخ الاشعري واتباعه
الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اما مماثلا لها او مضادا او مخالفا
والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج
الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية لا يختلف
الحدوث والتحيز ونحوها فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد
والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانا لو كانا ضدين
او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظ لزوما وفسادا ولو كانا خلافين لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع
ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير
لتلازم الاموال الثلثة مسلمناه لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز
ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالشك

للعلم والظن فاجتماع كل منهما مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء
وكراهته الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكرهه مع عدم الشعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم
كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد يعني
انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط و
اختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء
يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح
لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة كما في كثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح والحاصل وفيه
ما ذكرهو لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء
الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا مخلص
الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فليجوز ارادة كل من الضدين
بجهة لا يعلى ومعرض ابطال حكم القاضي بان الاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها
ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بان محل تعلق الارادة معا ربما
لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول
بان متعلق الارادة اي ذاته لا يكون الا مقدور المريد مقارنا للارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير
وبالمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق
فوجه ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة
ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي مبدا التغير من شيء
الى اخر من حيث هو اخر فقولنا في اخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتاثر
وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من
حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلقيه من الدواء ومنها بالنظر
الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التاثير للنفس والتاثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في
تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي صفة المؤثرية اما ان يكون
مع قصد وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها مختلفة اولا فالاول من

الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هو من القوة الحيوانية
المسماة بالقدرة والثانية من القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكنها على نهج واحد
مع عدم اختلاف في آثارها من القوة الفلكية والثالثة من مبدأ الآثار والافعال المختلفة لا على
سبيل القصد والشعور من القوة النباتية او الطبيعة ومن مبدأ الاثر على نهج واحد بدون
القصد والشعور من القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ
الصفة ومن المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجواهر يسمى
بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد يتنازع في اثبات قوى الفلكية والنباتية
اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة
مقارنتها للقصد والشعور فيفسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فيخرج من الصفات
ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس
والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار
فيفسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين
والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يصدق شيء من التعريفين
عليها قلت المراد التأثير بالفعل بل بالقوة على انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به
الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور
ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكنها لم تؤثر
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا اندفع ما يقال لا بد من
القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب
اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي المرتعش والبطش وحركتي السقوط
والنزول قال الحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير
ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انه هل وقع التأثير بالفعل فمن يسمي قدرة
لنفي القول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وبثبوت
القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة بناء على ما ذكرنا **قوله** والوجدان

[illegible]

يشهد بتنبيهه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة لا العلم
بان الفعل من بعض الموجودين وتعذره على البعض على ما ذهب اليه بعض المعتزلة
لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الآن فها هنا يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع — الفعل صح
لا الحال وبيان ان العاجز على تقدير ارتفاع العجز لا يأتي الفعل بل هو كالممنوع
وسوى بالنسبة الى صفاته وانما التغير في امر خارجي بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة — في ذاته صح
الى صفة ولا العلم بصحة التشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان
النائم كذلك وليس بقادر الآن بل يأتي النوم ايضا فثم الوجدان كما يدل على انها يدل على انها
صفة زائدة على المزاج الذي منه وآثارها الكيفيات المحسوسة وليست بطريق
القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست قبل الاجرام على ما نسب الى ضرار
وهشام من ان القدرة على البطش من اليد السليمة وعلى المشي من الرجل السليمة وهذا
ما قاله الغزالي بعض القادر ان فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما
نقل الا بعض المقدور فانما يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن
الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من
الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من التفرقة بين حركتي
البطش والرعشة وما ذكره بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض
كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون
الكتابة بان الاعتبار قبل الفعل باطل وعندكم وعندهم لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول
الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضرورية وقبلها تجاذب الاعتبار وايضا حصول الفعل عند استواء
الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب ان
الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع
النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع
بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب
وجود دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة **قوله**
المبحث الثالث اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب
الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل

ثم اختلفوا في ان الفعل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة
عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ممتنع ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست بعرض فتبقى
الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بعد انعدام الكل
لا علته اصلا واللازم انما هو وجوده بعد مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس
المتنازع ولو سلم فيجوز ان يتقدم القدرة وتحدث مثلها فيكون الايجاد بالمتجدد والامثال على
الاستمرار الى حال الفعل كما هو شان العلم والميل الى الشيء ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها
على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة
وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة اي الحادثة الثاني ان الفعل
حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل حينئذ ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرضه وقوعه كون
القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد
بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وهو غير واقع فمسلم لكنه لا
ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه وكونه غير واقع فيه بل هو ممكن في زمان عدمه م
بان يحصل بدلا عن العدم كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود
وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود واحتج المعتزلة
بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل لان من ضرورة تعلق القدرة الثاني بطلان التكليف لان التكليف بالفعل
انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور لكان
جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا
عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الرب قديمة لان القادر لا يزال بالقدرة
فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا الا بدليل يشاد عنه في كونها صفة زائدة على الذات
ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان
المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان يقول
بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في التكليف به لا يكون معذورا بالفعل حال التكليف بل لا يكون

الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر فانه في خلق الاجسام ونحوها مما لا يصح تعلق
قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون
هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة لم لا
ثم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك
وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة
لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث و
حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات
لكنها انما تتعلق بالله تعالى بالممكن والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال
على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بان غاية التزام ما التزمه المعلل مع بيان سببه في
القدرة القديمة فلتجز في الحادثة ايضا بسبب آخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه ممكن فيما
لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة
لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق ثم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي
يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لا يتاتى على تفسير القدرة بالمعنى
الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها
للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن بلا نزاع حادث في
القديم ايضا فوجه ومتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل
يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين ام مختلفين مما لا يجتمع
في نفسها عند صدور احد المقدورين غير ما يجامع عند صدور الاخر واعترض بانه ان اريد المتماثلين
والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك
فغير قادح وان اريد تغاير الحقيقة بالذات فممنوع او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المتعلق
مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم تقع المنازعة وذهب المعتزلة
الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بما به المنع عدميا
كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا باضداده كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد
للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع عن

ما المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك إلا لوجود القدرة في الممكن دون العاجز وبأن
المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا في صفاته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة وقد كان قادرا
حال المشي فكذا مع القيد لأن القدرة من صفات النفس واجيب حاله ولما بأن العرف قد جعلها
عائدا على جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فإنه وإن
كان ارتفاع العجز ممكنا لكنه لم يجر العادة بذلك ع الث يمنع عدم التغير في الصفة والقوت
المعتزلة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الأوقات إذ يمتنع وقوع
مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز
أكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل إذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا
إلى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه فقط وتردد أبو هاشم فجزم تارة بأن كلا من القدرة
القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع أفعال محلها ومحل الأخرى بجعل
أن القائمة بالقلب تتعلق بالإرادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات
والقائمة بالجوارح على العكس وتارة أن كلا منها تتعلق بجميع الأشياء لا يؤثر إلا في أفعال
محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح لكن يمتنع إيجاد أفعال الجوارح
بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بجميع أفعال القلب القلب
والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع أفعال الجوارح وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بأفعال
القلوب والجوارح جميعا وإن لم تؤثر في أفعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بأفعال
القلب وإلى القولين الأخيرين أشار المصنف بقوله وتارة حقق الحكم بالقلبية وأراد
بالحكم التعلق بجميع أفعال محله خاصة والتعلق بجميع أفعاله ومحل الأخرى وأورد الإمام الرازي محله صح
كلاما حاصله أنه إن أريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها
أو لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وإن أريد
القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا شك في كونها مع الفعل زمانا لا قبله وفي امتناع تعلقها
بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة أن الشرائط المختصة بهذا غير الشرائط المختصة
لذلك أقول أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبدئية
بما يعم الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة
بحصول الفعل عندها فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما ومعها

عادة مقارنة وبدونه ذلك سابقه **قوله** المبحث الثالث الجمهور على أن العجز عرض
ثابت مضاد للقدرة للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن
من الفعل وعند أبي هاشم هو عدم ملكة القدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق
أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل أو من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق
ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب إليه الشيخ الأشعري وإنما يتعلق بالموجود
كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود
لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في أن هذا مكابرة وأن العجز على تقدير أن يكون وجوديا فإنه لم يقم
عليه دليل ولا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والإرادة ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين
بمعارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك
لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب
الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو
سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال وهو ضد وفي تضاد النوم للقدرة
تردد ولا خفاء في جواز بعض الأفعال من النائم وامتناع الأكثر واختلفوا فيه فذهب
المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له وأن النوم لا يضاد القدرة وبقاه الأستاذ وأبو
إسحاق ذاهبا إلى التضاد كالعلم والإدراك وتوقف القاضي وبعض الأصحاب وللمعتزلة
في القدرة تفريعات وتفاصيل لا يطول الكتاب بذكرها وتضادها الخلق يريدان الكيفية
النفسانية الخلق وفسر بملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية
فقيد الراسخ مخرج للصفات النفسانية لا يكون كذلك كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ
لأفعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة أو يكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة
أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلى فكر وروية كالبخيل إذا حاول الكرم وكالكريم إذا
قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء
عن روية وكانت نسبتها إلى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بأنها تضاد الخلق
مضادة مشهورية وهذا ما في التجريد أن القدرة تضاد الخلق لتضاد أحكامهما
قوله ومنها أي من الكيفيات النفسانية اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم
والألم إدراك المنافي من حيث هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص أعني الأمر اللائق

اللذة والألم وتفسيرهما بإدراك كما في الهدايات وقد تفسيرا بإدراك الملائم والمنافي وتحقيقه بتعاليم

به كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الأشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لأن
الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه فإدراكه من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي
لا يلتذ بالحلو والمراد بالإدراك الوصول إلى ذات الملائم لا إلى مجرد صورته فإن تخيل اللذيذ
غير اللذة ولذا كان الأقرب ما في الشفاء أن اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الإدراك النيل لغير الإصابة والوجدان لأن
إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول
ما يساوي اللذيذ بل إنما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط
بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه والفرق بين الكمال والخير سواء حصول ما يناسب
الشيء ويليق به من حيث استعداده … بإرادة … الذكر للشيء … الفعل كمال ومن حيث
كونه مؤثرا … المعتبر … وخيرية بالقياس إلى المدرك لأن النفس … قد يعتقد الكمال
والخير في شيء فيلتذ به وإن لم يكونا فيه وقد لا يعتقد مما فيما تحققا فيه فلا يلتذ به ولهذا
يحصل من شيء معين لذة أو ألم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والألم نوع من الإدراك
اعتبر فيه إضافة إلى ملائم أو منافر تختلف بالقياس إلى المدرك وإصابة ووجدان للذات
الملائم أو المنافي من حيث كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال إن المريض
قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره … ومن … وتنقيص وذكر الإمام
بعد الاعتراف بأن اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف أنا نجد من أنفسنا حالة
نسميها باللذة ونعرف أن هناك إدراكا للملائم لكن لم يثبت لنا أن اللذة نفس إدراك
الملائم أو غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له أم لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق آخر أم لا قال والأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي بل هو كالتابع لحصوله
لأن التجارب الطبية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أن هناك إدراك
أمر غير طبيعي وستتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارة عن التبدل إلى
عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية وهو صرح به جالينوس في مواضع من كلامه …
الخلاص عن الألم وذلك كاللذة بالأكل للجوع والجماع لدغدغة المني أو … وأبطله ابن سينا في
بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال … ومطالعة جمال

من غير طلب وشوق لأجل التفصيل وإلا فالأمر جار بالإلهام يخطر ذلك ببالهم … كليا وكذا
في إدراك الذائقة الحلاوة أو … وقد يحصل … حصول … على التدريج وفي
وجود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات فيحصل … الشوق إلى ذلك وقد
عرض له شاغل عن الشعور والإدراك … وسبب … بالعرض … ما بالذات فإن
الألم واللذة لا يثبتان إلا بالإدراك والإدراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل إلا بالانفعال عن الضد — بالانفعال
ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الإدراك فلم يحصل لذة ولا
ألم وبالجملة فلما لم يحصل … إلا عند … الحالة الغير الطبيعية ظنوا أنها نفس ولا
خفاء في إمكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق … ثم كل من
اللذة والألم ينقسم إلى الحسي والعقلي حسب الإدراك فإنه ينقسم إليهما وينحصر فيهما عند أرباب
التحقيق أما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والعضو العصبي بتفرق … والوهم بتصور
شيء … وأما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضا كمالا وهو أن يتمثل فيه ما يتعقل من الواجب — بتعقله
بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة على الوجه كله تمثلا … مطابقا
خاليا عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الإطلاق ولا شك
أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك
وهي هي اللذة العقلية وأما الألم فهو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد
ثم إذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية أكثر كمية وأقوى كيفية أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات
أكثر بل يكاد لا يتناهى وأما الثاني فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق
بظواهر الأجسام فيكون الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم فكذا اللذات التابعة لها وبحسب
هذا يعرف حال الألم عند التنبه لفقد الكمالات وأما أن العاقل قد لا يلتذ بالإدراكات ولا يتألم
بالجهالات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الإدراك لذة أو ألما فإن قيل
الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعم الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس
هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم بها كالحلاوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس
الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها … والحسي من الألم … اللمسي …
وجها لا شك أن لفظ اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي وأما بحسب العرف فالظاهر
أنه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوضع للإدراك الأعم من الإحساس والتعقل ولا يرد الاعتراض بأن

المدفوق عند تحلل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا تألم بذلك لان الحاصل بهذا التحلل صون الحران
المطابقة هوا وادراك ملايم لا منافي وان المنافي هو به الحرارة الغريبة واستيلا مدركه وان كانت حاصله
لانها صارت بمنزلة الطبيعية فلا يكون هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظ
والتفسير لما هو للحسي خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمس
على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام الشيخ اللغة انه يرادف الالم فلذا خصنا الحسي من الالم ههنا
اللمسي بهم وجعا والمتفق كله الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يصلح سببا للوجع
في الجملة وان له سببين سواهما اما كم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كل
العضو صحة وسلبها المزاج المعتدل والهيئة التي بها تتم الافعال على ما يجب فالمنافي لذلك يكون مبطله
لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال ولكنهم اختلفوا في ان كلا منها يصلح سببا
بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا ان السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء
المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهو الظاهر المشهور من مذهب جالينوس وكثير من
الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والعرو انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال
الامام الرازي وجمع من المتأخرين ولكل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل
وتفاصيلها في شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا
وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث
لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكلها
لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بل كل منهما من غير توسط تفرق الاتصال فلا يختص السبب
فيه وفي سوء المزاج الحار والبارد واما السبب بالذات يعني المولم بالطبع فلا دليل على كون الحار
والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال له والانفعال
لا يكون الا عن فاعل وهما ليستا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق
القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل من اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكون نافر منافيا فيلزم
فاحد الايلام حسنا لذلك يكون الحكم ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد
يتبعه تشنج وتقبض يعرض منه تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه بواسطة
التمدد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة
فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق

١٣٠

والمستوي حيث يشابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذكر لانه عبارة عن الذي استقر وجود من العضو
وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال منه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما
تتحقق بين شيئين حله بدء فيفاد المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو
فيتحقق الالم وايضا الاوق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يشتعل الا عن حرارة قوية ولا يفارقها سريعا وقيد
فيها من حدة اقوى مما يستعمل في الغب ولان الاورقي اليل ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها
وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجد صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس
به وايضا المستحم في الشتاء يستشعر بدنه على الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه
بعد ذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك
اذا كان حدوثه بالتدريج فان اي دفعة اولا قليله قليلا جدا فلا يشعر به وعنا فانه لم يكن في النهار الذي
يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان ولهذا اغلب في حاد من شرح هم فانه لكونه
تكون مدركا ثم يستمر ادراكه مادام مختلفا فوجه طوله واعترض الامام اشارة الى دفع النقض
اورده الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع منها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال
بل حركة يعرض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو خارجة
كما لم اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان شرط
ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن حالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون عدما بما يمتنع كونه علة للوجع
ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعدات المحصل لها عداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع
في ان يكون التفرق المعدي بحيث متى حصل انتفى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع
لكان الانسان دائما في الوجع لانه دائما في تفرق اتصال بواسطة الاغذية والتحلل على ما يكون بانفصال اجزاء
عن الاجزاء لا يوجب هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يوجب ولا يحس بالم سيما وقد صار مالوفا بدوامه
لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن تحمله كثيرة جدا ولو كان التفرق حينئذ كان مالوفا
غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات
لما تاخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة
لا يحس معه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نمنع كون تفرق الاتصال سببا
للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نمنع ان القدر المحسوس من التفرق

اذا كان في عضو حاسّ مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا الى الوفاة بشرط
ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو وهو معلوم بالبداهة بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج واما
كان الالم بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كالهيئة اللائقة به وقد يجوز ان لا يكون التفرق
في الاعضاء والتحلل عند ما يدركه الحس لو يكون من الوفاة بفقره وله بولم او يكون ادراكه لا من جهة
كونه منافيا وتفرق فانه من جهة كونه ملائما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والعفة وبقاء البدن من
الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرق فان في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق في الغذاء
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة من الوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك ولعل
قطع العضو سريعا لم يتألم في عامة الحذ وان كان مع التفات النفس والشعور فله نقم تأثر الالم
وان كان تعلوه فلا اشكال الا بران من الفرق فكرته الى مراتبهم شريف كالتامل في مسئلة علمية
او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة
او الاهتمام بمهم دنيوي فمعاله يدرك الم الجوع والعطش وكثرات الموذيات وكذا المستلذات
ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقول الالام لسعة العضو لكنه التفرق
في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان الالم لسعة العضو التفرق على الانفصال وهو
ليس بلازم لجواز ان يكون ما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة
العظيمة فتوكد ومنها ان من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا
في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ولينسكه او المراد
المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة
ولا يختص بالراسخ كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها
افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مانوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وهذا ما قيل
ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضية على ما قال الامام
انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض
عوارضها لان المعنى بين الحال والملكة انما هو بعارض الرسوخ وعدمه وان تقدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكمل الكيفية اولا حالة ثم يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف
والحال والمناسب في الصحة وقال الامام لما تأمل بعض اصحابنا في كونها صحة قبله في الحال ولانها غاية الحال
والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر

الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم
لان المراد بالملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح
به وعلى هذا التعريف تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ
من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي
صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي
على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه
وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير
المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبداء
من تلك الملكة اولى وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب
عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبداء فاعلي والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال
الكائنة من الموضوع والحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة
العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ويحتمل ان القوى
الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنار بها علة
لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى
واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني وواضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح
للتعليل من الباء ومن ههنا قالوا ان اندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام انما
اورده على العبارة الاولى مما ذكر في المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال
عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما
المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة
هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم وقد صح
التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام وهو ان الصحة عنده هيئة هي مبداء سلامة
الافعال وعند المرض بزوال تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبداء للآفة في الافعال فان جعل

المرض عبارة عن عدم الشيء الاول وزوال الطبيعة تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن
نفس الشيء الثاني فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين
او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل
العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف اي حقيقي وتقابل التضاد بحسب المشهور وهو العرف
العامي لان المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على الموضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كما
للزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف حتى
قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث حكى ان احد الضدين في الشفاء والمشهور قد يكون
عدميا لا آخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله بينهما مضادة ربما يشعر بان المرض
ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعله ضدين بحسب التحقيق
فنقول يجب تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل
تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يشعر به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما الصفات البدنية بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد
او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا
الصفات البدنية بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف منها ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من
الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لا ما ذكر في المواقف
من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم فانه
اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد ببيان المحتملات لظهور بطلانها ثم البطلان لان قولنا
سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات
بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل
عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع

عامي م

يطلق

وذلك كما يطلق الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وسطى لا يصدق عليها الصحة ولا
المرض كالعلم والقدرة واطلق العزة ذلك حال الاجنة بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن
انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين
والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل
الشرائط التي يجب ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع
واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدا في
بعينها فان فرض انسان واحد بعينه واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز
ان لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما الثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا
فليس بينهما واسطة هذا كلام وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة
اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من
الافعال مأووفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال
غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو من الطبيعية والنفسانية
مأووفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان
اعتبر آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا
على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بانه مبني على الاختلاف في تفسيرهما
حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا ثم نفي الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد
او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة
وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها
الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأووفة وفي كلام
ابن سينا ما يشعر بانه مبني على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون
انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطون شروطا ما بهم اليها حاجة
وذكر من الشرائط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون
البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج
صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لذلك والا ليخرج صحة
المشايخ والاطفال والناقهين قوله وهذا القدح قد يعرض للنفس كيفيات

كيف يصدر عنه جميع الافعال التي بهم بكل العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب الا يكون معتدل المزاج سوي التركيب

والحيوانية صح

افعال صح

نابعة لانفعالات يحدث منها لما يتبعه في حصول ما هو النافع والضار كالفرح وهو كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملائم واللذة وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل خوفا من حصول مؤذ والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج
طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي واقعا كان
او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يرجى او شر ينتظر فهو مركب من رجاء
وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته طلبا للخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل اولا ثم
لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير وجزع
مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة
عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم
انقباضه والغضب غليان دم القلب الى ذلك فوائد القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
من التي لا تكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتقبيب
للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف
الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة
بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان
احد جزئيه اعني الشكل ان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة
حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود كما في تضعيف
الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من الاشكال الحاصلة من احاطة خط او اكثر لكون ما حصل
في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات
فالجواب انه مبني ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما كون م
سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون مما ينفذ في عمق الجسم الثاني انه
الكلام في الكيفية المعروفة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض
لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يتعرضوا ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم
بعدوا بها

١٢٧

لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب
منهما نوعا واحدا بخلاف مثل الثقل والضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك
الثالث ان وصف الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما تعرض الى المادة في الوجود ويرد النقض على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي
والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء
والزوجية والفردية ومن المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مشعر في ان
الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون وكونه حاصلا من اجتماعهما وهذا اقرب
الى جعلها نوعا على حدة فوائد وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه
الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص لتكون من الكم على ما يتوهم
من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من تعريف الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه متساوية وتعريف المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة
خطوط وهكذا وذلك لان الشكل بمعنى المشكل واما حقيقته فانما هو نفس الاستدارة
والتثليث والتربيع ونحو ذلك من الهيئات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة
عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة لتكون من
قبيل الوضع على ما زعم ثابت ابن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم
وللسطح فان قيل النسبة ماخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الشمول
والا لزم لو كانت للمذكور في تعريفه حدا حقيقيا لما اعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون
السطحية واجيب بان المراد بالجسم ما يشمل التعليمي لانه بالذات معروض الحدود والسطحية كما ان السطح
معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تحديده بشرط لا
بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول
خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيط ام السطح ام
الجسم المحاط فيه تردد والزاوية من الكيف عند بعضهم اذ ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة
للقسمة بالذات فعرفوها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير
ان يتحد الخطان وهو مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء في ان هذا صادق على غير

موضع تماس الخطين الضلعين للشكل وليس بزاوية فما ادعى انها ما يلي تلك النقطة من السطح
على ما صرح به من قال انها المحدب اي موضع الانحداب من السطح المحيط به خطان ملتقيان على الذي يحيط
نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح
ولو سلم فمعنى ما ينفي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى
فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او
مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منها يبطل حين التضعيف حتى ان القائمة على التقاء الخطين
على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلما قلنا وبالجملة فذلك لان تضعيف الكم
عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة
من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة و
حدوث الحادة في الجانب الآخر ينافي ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم يكن
القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمجموع على انها من الكيفيات المختصة بالكميات هذا اخر وهاهنا
ابحاث الحاصل عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح المستقيم على نقطة وما يتبع في عبارات المهندسين
من كونها سطحا وقابلة للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات مبني على انهم يريدون بالزاوية
ذا الزاوية كما يريدون بالشكل ذا الشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وما ذكر
اوقليدس من ان الزاوية تماس الخطين معناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة
واما المجسمة فهو جسم يحيط به سطحان ملتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك قوله القسم الرابع
الكيفيات الاستعدادية [illegible] الاستعداد لانها متنوعة باستعداد شديد على ان
ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو طبيعي كالممراضية واللين
ويسمى اللاقوة او على ان لا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة
وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض وباقي على الانفعال وتسمى القوة فاذا اولى ذكر الامر ومثاله ... الانفعال
بسهولة القسمة وعدمها قلنا كيفية ما شرح الفاضل عن صاحب قبوله ومبنى ذلك على ان القوة
على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة
فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج صح
او مبدأ جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون
القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق
بما

الاعضاء
بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال ومن الكيفيات النفسانية وبحصولها في
وكونها خلقية الطبيعة بحيث يعسر عطوفها وزوالها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال
فلا يتحقق قسم ثالث السادس ان الحرارة لما في شديد على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا
الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني الرابع من الكيفيات المحسوسة لزم تقوم ما يخص
ووجودها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات
او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق
عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة
شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء
ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله الفصل الرابع ع
في الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقدماء في تحقيق ماهيته طريقان
احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى
لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما هو الحق فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر
في الحيز بالكون وبعضهم فيه بعضهم وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في
اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق او لا
فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر فهو الحركة وان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا
اولا في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له
حصول ثان فان قيل ما ذكر في الحركة المسبوقة بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من
الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما لزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس
الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث
الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الاول خروج وحركة عنه ثم الاجتماع لا يتصور الا

واولية الحيز في السكون ... لا يتحرك ... [illegible]

الحيز ...

وهو واحد ولا افتراق لتصوره على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى
المجاورة التي هي الاجتماع ومنها انما المماسة غير المجاورة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحاق وهو
اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة عين المجاورة بل هي امر يتبعهما ويحدث
عقيبها وفي عبارة المواقف ما يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فمنه قرب
وبعد متفاوت ومجاورة قوله وقيام بواحد فقد يتوهم ان اجتماع الجوهرين خارج
بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنبه على ان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص
للاجتماع القائم بالآخر قوله فلها الحصول لا حاجة الى ان قوله حصول الجوهر في الحيز اذا لم
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان لا يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر
لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في
الاربعة كما اعترضنا ان الله لو خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان
الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون
لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون
غير مشروط فيه والحق ما قاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول
آخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا
بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه
انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا
فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون
بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر والاولى ان يقال انه
ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فيه سكون الكون في اول زمان
الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة
ولا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان
يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان
يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا
الاول ويكون هذا الزاما للمعتزلة بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول [illegible] فكذا في الحيز
الثاني فالتزم القاضي ذلك فذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون

ويرد

ويرد على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل
الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون
مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن
التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل للكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض
الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل
لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا
من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم
المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فليكن كذا عدم
الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام
الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف
انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل
قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان ارادوا ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون في حيز الا للحركة فلا
يكون عبارة عن مجموع السكنات بل بعضها قلنا من باب ايهام العكس لان معنى قولهم من مجموع
السكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان ارادوا ان مجرد
الحصول الاول في الحيز الاول يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا
وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا
الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد
بشيء اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه
قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما توهم من
ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض
الآمدي انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة
كالاول قوله والتحقيق سيجيء في طريق العلة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا
بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم
الممتد من المبدأ الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر
وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وسمي بالاضافة الى الحيز السابق خروجا

فغلط صح

والالاصح دخوله ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من عنوان يعتبر في مسماه اللبث والحصول
بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول
في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه
فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول
الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قوله الحركة حصول
في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قوله ثم الحق يعني ان اطلاق
الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المميزة
حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما
لا توجب تعدد الاشخاص حتى ان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا
بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز
بل حركة وسكونا اذا لم نشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من
المتكلمين كالقاضي واشياعهم قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم بالاكوان | واشياعهم
المتماثلة في الوصف ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو سلم صحة التماثل فلانهم احتجوا
على ذلك بان الكونين اذا اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلو اجتمعا
كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يستند في تخصيص الجوهر
بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر
في آن واحد في حيزين فان قيل السواد الجوهر الفرد والمحفوف بستة جواهر على جهاته الست
قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسته لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر
نفاديا عن لزوم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تاليف الجسم من الجواهر عند
من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا العاقلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل
امرا اعتباريا قوله المبحث الخامس ان المتكلمين اختلفوا في كل حين انما حركة
او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته
بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير | كالحجر
الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة
العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم

الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة
ومن في الحيز فيكون الباطنة الصائرة قد انتقلت من حيز الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم
التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة
به على معنى انه يتحرك البعض عليه اخذا من المشرق الى المغرب والبعض بالعكس وفي الكل ضعف
احتج المخالف في الاول بان الحيز للجزء الباطن لما كان هو الحيز الذي هو الاجزاء المحيطة به
ولا حركة لا يوجب مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيز وعدم مفارقته وفي الثاني
بانه حصل في حيز بعد ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه
قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيز البعد المفطور
وهو بعينه حاصل ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان جزء او لم علي الاول
دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من
محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول مبني على الخلاف في ان حيز الجزء الباطن انه حيز
الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام لا خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة
وفي الثاني على الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة
ويتبدل المحاذيات بالتذكر ام الجواهر المحيطة به على ما بينا سببه قول الفلاسفة من انه السطح الباطن
من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان الكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات
من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وهو محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة
الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة به والبعض يسير على ما
الا يلتزم الاستاذ ابو اسحاق وكان يشدد عليه النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس
بحركة وان حركة الجسم في [illegible] واحد لا يكون الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع لفظي
ليس على ما ينبغي لان ما ذكر من الاستاذ وبعض في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا
منهم على ان نجعلهم اسما لذلك والا لما كان الجهل والمسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية
معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يراد فهما من جميع اللغات بازائها واثباتا | تحقيقا
ذاتيا لها بعد تصورها بالحقيقة حتى يحكم بان هناك حينئذ ذاك في حيز آخر وان هذا متحرك وذاك
ساكن قوله المبحث الخامس الطبيعي انكار للفلاسفة والمبحث الاول منه غني عن الشرح واما الثاني فبيانه ان بعض
الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة وبين ذلك

الا ولو كان

١٣٠٦

على ان معنى بعض الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور
الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج لذاته يكون حرفيا ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو
طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فعرفها بانها كمال اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن
الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان في
التوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث
انها لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها
اليه ومن ان يبقى من كل التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة
متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا
للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المط فيكون كمالا
اولا لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او
في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز
بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية
واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا
يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس
تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل تلخيص وتبيين للمعنى
المسمى بالحركة ابتنى كانسا وعنده اشبه فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون
الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل
والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض في محال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة الينا من حيث طلبنا لها
فيكون كمالا اول من حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قوله وحاصل هذا
المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما
كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة
اذ يوجد للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمها مع متاخرها ولا يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز

لا مزجنه انه بالفعل م

آخر وحقيقته كونه في الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهي في نفسها واحد متصل
مع قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فاذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل
في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في
الخيال صورة كونه في المكان الاول ولم تزل ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني
فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد
واما بالمعنى الاول فموجود ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان
يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظ واما
الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما
عاد الكلام واجيب بانا نسلم انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم
العدم مطلقا وكيف يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود
قوله المبحث الثالث الحركة تقتضي الستة امور الاول ما منه الحركة وهو المبدا
الثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي
ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر الرابع ما به الحركة
اي سببها الفاعلي وهو المحرك الخامس ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك السادس
الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الذهاب لان الحركة
هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة
به اما المبدا والمنتهى فلهما اضافات وعارض اعني وصف كونه مبدأ للذي المبدا وبالعكس وكذا
المنتهى وقد يتغير كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذا صار في تقابلهما وليس مع تعقل الشيء
مبدأ اعقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والموضوعان ايضا ذات
باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من
مسافتها فهي مبداء ومنتهى باعتبارين وبحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما في
الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد من الفلك والثاني غاية القرب
منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى قوله واما
المقولة اي ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع

ويسمى والعارضان يعتبرا بالقياس على الحركة ... نضا بمكان المبدا مبدأ

من الناس الى الاسود وكان الحركة غاية البعد ... عشارة ... الحركة

بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الاقسام على التغير
من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من نوع واحد او من نوعين والحركة الوضعية مما ضن به
الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يفهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحققها هو ان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية
فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير ان
يتبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا
لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من يثبت المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوي المماس وان [illegible] الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من
حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما
لثبوته للكل فلا نسلم ان للفلك والكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا
هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك
على التدريج هذا ولكن يؤول الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاضافة الى
الكل فصل الثالث الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل الكم
والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة
الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كم الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما
في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بانفصال جزء وهو الذبول كما في
المرضى او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان
التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة
للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير
وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه
الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا
واحدا متصلا في نفسه كما هو عند المحقق فانه ربما يقتضي كل جسم مقدارا معينا لا ينفك عنه ولذا
يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفي على رأي من يجعل المقدار
زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع

المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة
والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه
تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان لا يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل
ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان ينحصر القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد
تسليم استحالته ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة الى ما يناسبه فيجوز ان يكون للقسر حد معين
لا يمكن تجاوزه على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود كما جاز هو
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر
مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج
منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخ فيها دخلها هواء آخر فلو لم يتكاثف لزم
التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة وقد يقال بمعنى قد يراد بالتخلخل
الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج
اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة
نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة
الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع بحسب الداخل حيث تتبدل نسبة الاجزاء
بعضها مع البعض كما للفلك بحسب الخارج حيث تتبدل نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل
فعلى هذا لا تنحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا الكلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا
الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود المادة هو النمو والى هذا يشير قولنا
وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن
لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف حادث بالغذاء الى المتغذي كالنمو
لكنه لا يكون في الطول على نحو النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع
بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لا في جميع الاقطار وحينئذ فالذبول
ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل
ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واتصلت اجزاء الاصل في جميع الاقطار على نسبة واحدة
في نوعه وذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول فان لم
يقو الغذاء على تعويض الاجزاء في الجملة فذلك هو السمن ويقابله الهزال والمخصوص باسم النمو والذبول

الاصلية والسعوذ ... بل انضم اليها ما غير ... الاعضاء الاصلية
الى الزيادة ... كان الجسم ... كالى الزيادة

حركة الاعضاء الاصلية فوجه الرابع من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة
وذلك كما تنتقل العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج
ولكن بعضهم ذلك بعضهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية وحينئذ منهم من زعم ان بعض اجزائه يصير
نارا بطريق الكون والفساد والحق ما سيذكره من الامارات ربما يلحق الحكم بالظهور وهي على
ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك
بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت تلك بها اولى بان تشعلها وتحس بها والواردة لكانت تعوز
الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا لم تعد اسوة لان
لعادت تلك النار صاعدة بطبعها وانطفت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على ان يستحر حتى
بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء وحينئذ تصعد بطريق البخار فوجه
والحق قد سبقت الاشارة الى ان الحركة في الوضع ثابتة الى الحركة الاينية ههنا يريد نفي الحركة في الكم
والكيف مع التنبيه على منشاء توهمها وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية
اخرى ان يزداد او ينقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى وغاية ما لزم من ان نظهر لنا في تفاصيل
تلك الازمنة وجود كل منها فتوهم ان ذلك حركة اذ لا نعقل من الحركة الا نعتبر على التدريج لكن لا حركة عند
التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون حصولا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال
ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبداء والمنتهى من مراتب الكميات والكيفيات
متباينة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر كما في صيرورة الارض حارة ثم هواء ثم نارا مع
الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة
وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المذكورة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر
ان الوسط بين المبداء والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان
اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو تحضرون كونها محصورة بين حاصرين
واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور
متشابهة ينتقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ما فرض جنسا غير متناهية هذا خلف وتركب
الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزام وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطوء لتخلل السكنات
اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطئ ان
تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان
يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجئ بيان بطلان الثاني وهذا خلاف الحركة الاينية

كانه ثبت بالاستدلال الكامن
بعض الحق ان فيهم
من زعم انه يرتفع عليه الى ان يبع
اجزاء نارية صح

١٣٩

فان الوسط الذي بين المبداء والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الغرض
انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا لانقسامات
فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير ان الانتقال الى كل من تلك
الآحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموصوف منطبقا
على امر واحد قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا للجسم واحد كما في الحركة
في الكم او للاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء الا على ما ينفصل منها من الاشياء سواء كانت
معروضة جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا اندفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة
لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية ففي الكم القابل كذلك بحسب ذاته اولى فوجه
والمنفي للحركة في باقي المقولات يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان
ينفعل بل دل بما تقدم الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة
فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل
الاشتداد فاما ان يبقى نوعه وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
او لا يبقى فيكون هناك انتقال له اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف فقد يجاب بان المتحرك لا بد ان
يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها عارية عن الصورة وتحقيقه
ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا وعدم الصورة يوجب
عدم المادة لكونها متقومة بالمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجيء من ان
تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة
اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد
ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينياتها واوضاعها يقع في زمان لانها
الواحد صح تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الثابت بالقياس الى حالة فرقاتها تتبدل
نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في آنين المحيطين به ويتحد جميعها على ذلك المحل المتصف دونها وضعف هو متوجه
تلك الانحاء الى غاية ما في معنى الضعف وذلك المعنى هو ذلك المحل بعينه الا انه يوجد من حيث
لا الحال صح هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل المتحرك والمتصرم ولا شك ان مثل
هذا الحال يكون عرضا يتقوم المحل دون كل واحد من تلك النوعيات واما الحال الذي يتبدل هو نفس المحل

المتقوم بتبدله ومن الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد
متقوم بكونه موصوفا بها اي الذي يجمع بين العرض من متصل ويحتوي ويرد عليه ما سبق من ان الانسان يتبدل
مع بقاء المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية
للصورة لا بالوحدة الشخصية واما الذي ذكره في النجاة انه لا بد للحركة من مبدأ فلو وقعت حركة في المبدأ لكان للمبدأ
مبدأ وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون
دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول ...
ويكون الزمان للاول … التغير … بسببه … ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة
لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشتداد والانتقاص فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير
متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان منى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة
بل تابعة لمعروضها والتابع لا يستقل … وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها تخرج دفعة
ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشيء
اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان في التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة
والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا اما وصل التسخن بعد البرد فبينهما زمان سكون لا محالة
فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينسلخ عن اتصافه
بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فذلك
عائد الى ان فتور القوة او انفساخ العزيمة او ملال الالة يكون يسيرا يسيرا ويتبعه ذلك يحصل
التبدل في الفاعلية فانوهم من التغير التدريجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما به الفعل كالآلة او نوع
وان ينفعل بناء على تحققه فيما به الانفعال كالقابل وهذا ما في شرح المواقف والحق انه انما يتبع الحركة
اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وان في القابل يلحظ اما دون او
تنبيها على ما ذكرنا فان قيل … ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض
النسبية كما في التجريد على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكره من التطويل والتفصيل
قلنا ليس من علة الاضافة … كونها نسبية والا انتقض بما … الاين والوضع بل معناه كونها
تابعة لمعروضها في الاحكام ولذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان
يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض للاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان
يعرض لها التضاد الا ان اقترح … المعروض ان يكون مستقلة بتلك العروض واما كون الآخر فقد …

لا برد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون
في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة هف … واما المتحرك عنه اي الجزء فهو … واما
المحرك فهو بعد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فتنقسم الى اربعة عرضية
وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لا تخلو عن الاقسام الثلاثة ولذا قيل الحركة ان كانت
تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا
فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك
اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس
الفلكية بافلاكها كما في تحرك الحجر هبوطا والانسان بمشيه وبسرعة والفلك استدارة كذا قيل
فعلى راي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله ابتداء تعالى شانه هذا التقسيم ان يكون الحركات
كلها قسرية قلنا بل يمكن بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما … منه و
ضمنهم بعض الحركات بكونه اختياريا … في حركة النفس ارادية فقد اشكل الامر في بعض الحركات
التي هي اي قسم من الاقسام الثلاثة لا سيما التنفس فقد كثر اختلاف الناس في انه طبيعية او
ارادية وعلى التقديرين فانسية او وضعية او كمية وكلام القوم في مسلكات مذكورة في المطولات
سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة التنفس
فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة حيث
وقوع كل نفس في زمان يمكن للنفس من ان تقدم عليه او تؤخر عن ذلك الزمان وان يوقع منه بحسب
ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس
وارادي من حيث امكان تغيير الانفاس الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك
الاوقات على مجراها الطبيعي ولهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان
يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم
يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته او لا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة
عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فقط انها طبيعية
اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة الى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض
عند المحققين حيث انها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بسبب ان القلب من القوى
الحيوانية وقيل الجمهور الى انها … وقيل … وقيل … فان … الحركة الطبيعية لا تكون

العنصرية

الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدًا او هابطًا على ما صرح به وانما قلنا ذلك لانا نعني البسائط
واما الطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات مختلفة وغايات مختلفة وطبيعة القلب
والشرايين من شانها ان تحدث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط
الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود
بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد
للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب فيحفظ فلحفظ فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة
الواحدة قوله ومنهم من يجعل يعني بعضهم على الاشكال المذكور منع انحصار الحركة بالذات في
الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد
فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة
الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم تكن مع شعور بها فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان
تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي اولا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك لجزء
من المتحرك او مكانا له بالطبع فعرضية والا فقسرية قوله ثم العلة يعني ان الحركة الطبيعية
في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب
الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة
الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد
جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم
والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة
ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليها ثم لا خفاء ان الاحوال
الملائمة لطبائع الاجسام تختلف بحسب اختلاف الطبائع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء
والهواء والنار وللماء ان تكون فوقها وتحت الآخرين وعلى هذا القياس ثم من هنا تختلف جهات الحركة
ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة فمنشأ التوجه الطبيعي حيث
اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كان منشأ الهرب عن الحالة الغير
الملائمة لا الانصراف عنها فلا تختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوي للتوقف
على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة لحصول الماء في حيز مثله فقد تكون بخروجه قسرا
الى فوق فيعود عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد

[margin: ...ت اولوية الجهة التي اليها / ...كة ظاهر ولا خفاء ان / ...في طلب الحالة الملائمة ثم]

فوقها

141

لن يختلف جهتها فتارة تكون الى فوق وتارة الى تحت قوله المبحث الرابع اختلاف الحركات قد يكون
بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف
بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشرع هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق
بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه تعلق ذاتي يختلف
باختلافه في ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية تعلق عرضي لا تختلف باختلافه في ماهية الحركة بل
باختلافه في المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت
الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب
تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس لا يقال الظاهر ان الاين لا يختلف في القسر و
الطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما
الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف في الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة
والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق
من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة الى جعل الزمان عارضا لها فانا انما نعني حركة
الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكما
في الحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر
ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا
اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مرة وعلى
الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومرة
على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة
ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي
لان هذا انما يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلافه في مجرد ما فيه كما
يختلف عند اختلافه في الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد
فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك
للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته

[margin: فيها هو]

من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانعطاف وكذلك في الكم والكيف والوضع لكن
لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير
عكس فلذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لانه لا ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة
معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتشخص في زمان معين حركة
اين الى اين ووضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل مع اتحاد الجنس
ايضا لانه يصح على الاطلاق لجواز ان يجتمع النمو والتخلخل او التسخن والتسود في زمان واحد واما
وحدة المحرك فلم يعتبرها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد تتقوم
بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحوض بتلاحق النزاع
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض
من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير
انقسام بالفعل وكذا ما توهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل
وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بحسب الشروق والغروب
والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود
له في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع
من المحرك جزئي مطابق للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة لمحركين قلنا
الظاهر انه لا وجه لكونه وهميا انه يصح الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فا
بعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع و
الاستقرار كالخط مثلا ولهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد
يقع بعض اجزائه لفاعل وبعضها لفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق
القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في الآن مستمر
باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فاذا فرض
للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى ذلك الحد يعرض لذلك الحصول في الوسط ان
صار حصوله في ذلك الوسط وصيرورته حصوله في ذلك الوسط امر زائد على ذاته المتشخصة
وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما زال عارض من عوارضها وليس

الحصو

الحصول في الوسط امرا كليا لكون له عدد كثير عدده لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثيرة عدده
حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها
بالفعل في الحركة متى اتحد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض
بعض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير
ممكن ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير وانت خبير بانه لا طائل في كلام فان قيل كيف
جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حتى احتيج الى اعتبار
وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبرة في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالتشخص
وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه
ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود
مع التبيض ونحو ذلك بقي ههنا بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه في الكم والكيف
والوضع وان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا
الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة
بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه واليه دون ما فيه
والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه
دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة بينه وبين فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم
الاختلاف في شيء من الامور الثلثة مع انهم صرحوا في هذا الاتفاق والاختلاف في محال طبائع
الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الامور انفسها وظاهر ان بعد الاين الذي للحجر في اسفل
الهواء مخالف بالنوع للاين الذي في اعلاه وبعض الاين التي في الاوساط متفقة بالنوع بحكم
اذ لا اتفاق الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع العارض
والمعروض وجعل نوعا تحصل تباين في الاوساط غايته انه لا يكون على الغاية من القرب
او البعد وكذا الكلام في الابعاد التي تترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتي تترتب
على الاستقامة بينه وبين غيره فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولذا وصفوها
ايضا بالاستقامة والانحناء وهذا كله في الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعد منه له

المتكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا
بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهية وبهما تقابلا من تقابل التضاد ولهذا العذر كان في وقوع
الاختلاف في بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدإ الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك
المبدإ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما الجهتين الحقيقيتين لا يتبدلان اصلا
فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك فيهما ولذا لا يمكن اعتبار الصاعد
هابطا او بالعكس بخلاف الحركة بينه وبين ... فوحد فلما اذ وجدنا الجنسية ذكروا
ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع
الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان حركات اتحاد المقولة الواحدة اتحاد الجنس
العالي ثم تنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية
المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان
هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولا على الاربع بالاشتراك
اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فلا يكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول
ركيك بمثابة عامة في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل في الكل امر واحد بالعقل
من حيث هو بالعقل مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فقد ذهب اليه الكثيرون تمسكا
بان الحركة كمال اول وجود الشيء لشيء من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى
ظاهرة لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنع
آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن ففي
الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك
عائدا الى الوجود فان قيل على التقدير الاخير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا
كالماشي قلنا لا خفاء في انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا
الا التغير على التدريج بحيث كان من الكيفية واما عدم الافادة فلان العود بان الوحدة الجنسية
تتوقف على حد وحد ما فيه انما تتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت
الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة
تكون جنسا عاليا لما لا يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية واجاب

بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق من وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى
ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين
وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع ح مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها كون صح
نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية للصدق عليه انه بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه
الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا وهو ... واما تضادها لا خفاء في ان اختلاف
احوال الحركة انما يكون لاجله ومتعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه
بالذات ولو اعتبر بالتضاد ما لحركة لعرض فقد لا يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد
من النار والماء الى العلو وقد يكون متحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل او بالعكس او من
البياض الى السواد او بالعكس او في غاية النمو الى الذبول او بالعكس او من الانتصاب الى الانتكاس او بالعكس غاية صح
ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية
المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد
الزمان لانه ليس فيه اختلاف في ماهيته فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات
ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق
فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى
البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس
وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة
مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك
بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد
الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين
على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد في جسم
واحد مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا خلاف الحركة المستقيمة في نقطة من المسافة
الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وكذا المستقيمة
والمنحنية والمنحنيين وان كان احدهما فوق الاخرى بحيث فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين

كل نقطة منه شيئاً عن مشابهة والعظمى أشد انحناءً فإنه أشد مخالفة ولا يجوز أن يعتبر مطلق الانحناء
لأنه لا يوجد في الخارج إلا في ضمن معين وكل معين يوجد فيما فوقه أشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث
الأول أن القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي أن يكون ضد الحركة
المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني أن الصاعد والهابط المستقيمين أيضاً
لا يكونان على غاية الخلاف فإن الصعود من وجه الأرض إلى النار والهبوط منها إليه ليس بظهور أن
الصعود إلى الفلك أشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط إلى مركز الأرض أشد مخالفة لذلك الصعود
الثالث أن ظاهر كلامهم هو أن المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدئيهما وتضاد منتهاهما
جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حد من الهواء مثلاً لا يكونان متضادين لاتحاد
المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بأنه
لا تضاد بين حركتي النار بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الأرض لأنهما تنتهيان الى نهاية واحدة
ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو أنهما ليستا على غاية التباعد لأن التباعد بين حركتي
النار وحركة الارض أكثر من التباعد بين صعود النار عن المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا
يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز
إذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه من شرائط غاية التباعد وكون ضد الواحد واحداً وهم في التضاد صح
مصرحون بأن حركتي الحجر علواً وسفلاً بالقسر والطبع متضادتان والجواب أن تضاد
الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما إذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال
الجهة وجهتا العلو والسفل متعينتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لتعارضهما لأن م
هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع أن الامام قد اعتبر في تضاد
الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر أن التعلق الذاتي للحركة إنما
كان بنفس الوصفين وجهتا الذات إذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن
للحركة تعلق بهما أوجب تضاد الأطراف تضاد الحركات فإن قيل موجب تضاد الحركتين
تضاد مبدئيهما وتضاد منتهاهما معاً لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام أن المبدأ والمنتهى
لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة
وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فإن قيل يلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة
الى أخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة أيضا إذا تحرك جسم من أول الحمل الى أول الميزان

الاسد
ثم رجع عنه الى أول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان و
والسنبلة ويجمع البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل أن الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على
خلافه في التوالي لأن كلا منهما يقطع شيئاً بالفعل الآخر لكن في النصف على التوالي يتلوه المتحرك من السرطان
الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان
الى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس
فقد فعل كل منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر فلما لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف
التزم التضاد وهم إنما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرتم من
الحركتين بين الحمل والميزان حركة أينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى **قوله** وأما النمل بل
انقسامها لانقسام ما تنطبق عليه الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والأين
والأوضاع فهذا انقسام أحد الأمور الثلاثة ينقسم الآخران ضرورة وأما المبدأ والمنتهى فقد
المحرك تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لا ينقسم وينقسم بلا انقسام قد يقول البعض منه على التحريك
وقد لا يقوى ويتعذر العقل فهل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل وأما المتحرك
من حيث إنه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي أن يكون انقسامها بانقسامه
كما هو لكنه خفي من جهة الحركة في أن المقابل لانقسام من الحركة ما هو طار على المتحرك طول الزمان
كالبياض في الجسم وقد صرح بأن الحركة الأينية نحو إيحاء فإن أجزاء المتحرك لا تفارق أمكنتها
بالكلية بل يجب أن يكون الأجزاء الباطنة لا تفارق أمكنتها أصلاً نعم لو عرض للأجزاء انفصال كان
للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فلا يتم مثل هذا انقساماً للحركة بانقسام المتحرك فله مساحة وأما الانقسام الكمي الذي هو بكثرة امتدادها
الوهمي الحاصل من الأجزاء المفروضة بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور إلا بانقسام
المسافة أو الزمان **قوله** المبحث الخامس لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الأين أو المقادير
أو الكيفيات أو الأوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وإن كان الاسم باطلاقه لما في الأين وهما أعني
الزمان والمسافة يقبلان القسمة فإذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد تقطع تلك المسافة في زمان
أقل أو تقطع في ذلك الزمان مسافة أقل مع أن حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة في الحركة
يستند قطع المسافة الأطول ويسمى سرعة وبضعف فيقطع المسافة الأقصر ويسمى بطوءاً ولا يتقدر
على التعبير عنهما إلا بأنك مهما قطع المسافة الأطول في زمان مساوٍ أو المسافة المساوية في زمان أقل

وقطع المسافة الاقصر في زمان مساوٍ او المسافة المساوية في زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار
فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافة في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اقل اطول خ
وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قوله وسبب البطوء يعني ان المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل
الجسم تصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق او الارادية كما في صعود الانسان
الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ
قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة
السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق
ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي
هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثرة تخلل السكنات التي لا يحس
الحركة عن شوبها ويختلف بالسرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول
انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول
والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات
فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس
على ما هو معنى التلازم هف لكن التلازم ثابت لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس
مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ على الضوء
الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص وبزوال الضوء الاول
وتجدد الظل شيئا فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الازدياد وكحركتي طوق الرحى على الدائرة العظيمة و
الصغيرة وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار المشتملين على رسمها الدائرة
العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي
يجوز ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى و
الفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بين اجزائها والموانع مرتفعة
والا لانتفت الحركة فلو وقع في اثنائها ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو مح واجيب
بان المؤثر في الحركات بل جميع الممكنات عندنا الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون
في آخر مع كون المتحرك بحاله غايته الامر ان جميع الحركات يكون قسرية ولا يتخلف كونها باتحاد العقد الثالث
انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي نشاهدها على

العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم المقطوع في اليوم بليلته الا بعض
من الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له
قدر محسوس وبالجملة من غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطوء فيلزم ان يتخلل حركة الفرس
منه سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات معدودة لا يحس
بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة
فيرى ساكنا اضعاف الاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في
ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات
بين الحركات وامتزاجهما ليس بحيث يعرف الحس بين ان منها بل صار بالمنزلة شيء واحد الا ان بها صح
الحركات لكونها موجودة تظهر على الحس شيئا فشيئا وتتبين السكنات وتغلبها وان
كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف ضعف الادلة في
الاجوبة قوله ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لا خفاء في ذلك لكن هل
تنتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة
ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منه ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع
فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون الا في زمان ومسافة اي مقدار في احدى
المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تفرضها فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن قبل
الامام الى الاول متمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كانت بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور
الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظ وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة
قد ينتهي الى حد لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك سرعة الزمان صح
بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة
الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو
عن البطوء واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في العنصريات من
والا فمكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان قوله وحرر المبحث السادس ذهب
بعض المتكلمين والفلاسفة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت

يكون
الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما
على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فبعبارة القرب بدون انه لا اتصال لذوات الزوايا
والانعطاف ليس على ما ينبغي وقد فسر بانه لا اتصال للحركات الآنية التي تفعل نقطا زوايا هي نقطة
الرجوع والتي تفعل نقطا من نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة ان الوصول
الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في كل الزمان
بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر
عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا منهما حركة ومن زمانية
لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد الزماني الآنين صح
الذي هو مقدار الحركة متالفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود
الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تحقق السكون ولما كان منع ضرورة تغاير
الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية
حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون بداية خط ونهاية
خط آخر وليس هذا اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق
على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول
كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما
تصدر عن موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما متوجهة الى حد آخر ميلا ومن العلة
للوصول الى الحد وان لم تتم باعتبار الايصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل
من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث
ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة
تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون فيه الجسم عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون
ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا ممتنع لم لا يلزم بقاؤه مع
ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا يتحقق في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما
هو موهوم محض لما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اريد
به زمان لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نسلم تغاير الميلين لجواز ان يتعاقبا في آن واحد بحسب ما لم من
الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه

وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالفعل اصلا ولا خفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن ما
لا ينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون
انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية
المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم
يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين يستلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو
هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متالفا من الآنات بل ابادة واحد واحد ولا كذلك تحقق
طرف للزمان هو عرض قائم به على حال في حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا
يستلزم الجزء وكون الخط متالفا من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة
لزم تتالي الآنات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة يتماس فيها على اجسام مفروضة
او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او
ركبناها على دولاب دائر فوق سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنها
فيجاب بان انقسام المسافة هنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة بحسب توهم ولا تحقق
للنقط والآنات فلا يرد ما اذا انقطعت الحركة فتحققت للآنات حالة لا بد ان يكون في الحركة المستقيمة
لانعطافها عليها وهو نظر لا يخفى فوجه وزعم الجبائي يعني ابا علي انه لا بد من السكون بين الحركة الصاعدة
والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده
اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلبه اللازم فيرجع
الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو
تحرك لكان اما قسرا او طبعا وكل منهما ترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا
في زمان بين آني الوصول والرجوع ليكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمى عدم الحركة في الآن سكونا
كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا نتصور فيه نزاع
احتج المانع الى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم اثناء الصاعد القسري الى زمان
سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسر الا مصادمة المخروق وهي منتفية
عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تزيد الى القسر والقاسر الى الضعف بحسب الذات ولذا لكفت حركة
الحجر الهابط عند القذف بحسب الهواء الشديد وما ذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات المخروق لما لضعف القاسر
لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان

واما ثبوتها والتقرير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الا ان تغلب الطبيعة
وفي كلام ابن سينا ان العوق القاسر مسكنة للجسم في بعض الاحيان والى احد هذين المعنيين نظر ما في
الامام ان هنا السكون لا كان ضروري الحصول لم يندرج على كسائر الالوان الثالث انه لو لزم العرض
تعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان يعرض فاقل منه كاف
في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الى بحسب الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون
بعض مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل النازل على خاتمه الخردلة الصاعدة
واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد يشاهد
ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كان في حركة النازل فوق وانه يعلم قطعا
ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا الوهم فوق الجبل مستبعد لا مستحيل فوق المبحث
السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى جهة حركتها وان لم يكن لاحدى
الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبدا وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او
لحركة الشخص فيرى راجعا ومن هذا يتبين سرعة الكوكب وبطوئه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير
متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى جهة بين الحركتين وقد يتحرك الجسم الى
جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة يدفعها شمالا فيجري غربا وتحركه الريح جنوبا فيكون متوسطا
بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات فوق المبحث الثامن السكون يقابل الحركة فيقع
في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان
يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير
تغير وذكر بان يقف في الكم عند نمو وذبول او في الكيف عند تسخن وتبرد او في الوضع من غير اشتداد او ضعف او في
الوضع من غير تبدل الى وضع آخر وهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه
فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وكذا الاجسام التي يعتقد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها لا يتوقع في كل آن وكذا الاجسام التي تمتنع خروجها عن احيازها
كالكليات الافلاك والعناصر عند الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا يماسها
ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه
بالنسبة الى الاجسام الحاضرة ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد وفيه نظر فوق
ثم انه يقابل الحركة لا خلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة

فالمقابل لها السكون في المبدا او المنتهى او كليهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة
منه واليه او كلاهما والحق هو الاول في تصدق حد التقابل نعم لو اريد بالسكون ما يقابل الحركة ما يطرأ
على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تنتهي
الى السكون في المنتهى والشيء لا ينتهي الى مقابله ممنوع صغرى الاول وكبرى الثاني
فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج
ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث
عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة التي في المكان الذي شان فيها الحركة والحركة في مكان
بعينه معارضة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان
ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء من الاماكن فيقابل الحركة في مكان ما وتضاد السكون
لتضاد ما فيه اذا اعتبر بتضاد الساكن والمسكن والازمنة على ما مر ولا تعلق للسكون عما منه
وما اليه فوق ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكون ذي
معلق في الهواء وارادياً كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى ما فاته امر غير طبيعي كما
في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع يستقر له لا بطلب
معارضته ولا يتصور في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث
السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا
لا بل هو واحد وانما صدر يتوهم التعدد في علته والحق انها الطبيعة فقط وان الارادة ترك
ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة
واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فان هذا البسيط من التركيب في شيء وانما هو اشتداد فوق
الفصل الخامس في الاضافة اي هو اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة
التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع
المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا
يسمى مضافا مشهوريا فمخالف للمشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو
قانون اللغة والحكماء انما يتكلمون في هذا الباب في المضاف المشهوري لان الاطلاع عليه في بادي النظر

ع المركبات اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بان يكون ماهيته معقولة
بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرًا آخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا
معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان
تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله
مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات في البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم
وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس
معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك
محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير يعني ان اللوازم
البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا قوله
ومن ان يعاد كرنا من معنى تكرر النسبة هو منشأ وجوب الانعكاس اي يحكم باضافة كل من المضافين
الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر الحيثية
لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب اب انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب بعلاقة انه اب
وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين مما كان بحيث اذا وضع ورفع غيره
بقيت الاضافة واذا رفع ووضع غيره لم يبق الاضافة هو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبر
مع الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفع البنوة
مع اعتبار البواقي لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم
والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم قالوا وعدم الانعكاس انما هو — للعالم صح
حيث يكون المضاف لا ما هو مضاف لفظ موضوع وهو نظير والنسبتان بعد ان النسبة
التي من المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة
والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد و — الزوائد
النقصان الناقص والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حين يكون لكل منهما
لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد
يفتقر وذلك حين ينتفي تلك الدلالة في المضاف اليه من حيث الطرفين فيعبر عنه بذي الجناح او
في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل

صفة

من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم
المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة
حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا قد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما في الكم كما يعلم
واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالقاطع والمنقطع
والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والمحسوس فان بينهما محاكاة فان — والحس صح
العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس كأنه هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط تعريف وتحديد
معنى عبارته وقد نقلها في المواقف هكذا يكاد الاضافة ينحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر
والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجانسة و
المشابهة قوله وتعرض اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم
كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد
انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا قوله فتخصصها
يكون بالاضافة الى المعروض يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا
لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصص هذا الملحوق ومنها معنى تنويع الاضافة وتحصيلها
فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الملحوق
والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولذا اتفقوا على ان المقولة هي
الامر الذي يعرض له التقييد واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع
المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة قوله ويتكافؤه
الطرفان يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك واذا
كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف المعين على الاطلاق وبازاء النصف المعين على الاطلاق
والضعف الذي هو ضعف العدد كالاربعة مثلا بازاء نصف كالاثنين وكذا اذا كان احد
الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان الطرف
الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف
انما هو بين مفهومي المتقدم والمتأخر وهما معا في الذهن
وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن

وقد يوجد الخصوص بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يتلازمان كل بدون الآخر كالعلم مع معلوله الخاص **قوله** لهذا يعني ان ما ذكرنا وان كان مشعرا بان الاضافة قد يوجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انا لو كانت موجودة في الخارج لكانت عرضا وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها لا محالة فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انا لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى الحكم الثالث لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومميزة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدم على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب مالها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحال المذكور انما لزم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فليكن المحصل بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكلي لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها باستناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يحتج على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو لصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى **قوله** المشهور عند الشيخ وبناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام فلا يلزم الاستقلال في ما ذكره ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كالحار ضد للبارد فكذا الاحر للابرد اذ لو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم كانت مستقلة فيه لكن احتج بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فحد لم يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فيلزم ان لا يكون جميع متضايفين

على ان المتضايفين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لا يتعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لانه يقال الشيء الذي لا تضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعني الجسمين لا يا نقول التضاد والتضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحمرة والابوة فيكون هو موصوف وصف التضاد والتضايف لا موضوعا بان النار والماء وغير ذلك مما لا يتعقل كل منهما بدون الاخر ولو في التضايف **قوله** وما تقرر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في وجودها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من الحمل المعروض في مواقع الانسانية في البياض فان ذات الانسان وذات البياض **قوله** ومنها المتى كان الاين هو النسبة الى المكان لا المطلق نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انه قد يكون بوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول الى المنتصف والمماسة والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية منطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على سبيل الاستمرار فانه ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا فيه وذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها **قوله** وهذا تصريح بان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لا يتناهى وقوع الشيء فيه الا وجوده لكن لا خفاء في انه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الآن لا يشكل انه عند الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه يكون الا في آن فيلزم تتالي الآنين وجوابه بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج لبعض الآن زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على ما هو الا يخفى الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو آني وكونه في هذا الآن مغاير الآن الوجود ضروري **قوله** ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او في شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين **قوله** ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه بعضها الى البعض بحسب التحاذي والاجزاء الا جلا

بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف وفي نسبة اجزائه الى الاشياء في ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة
فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه بعض الى بعض بحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب
الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول
الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه
ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو الحق في كل من الانتصاب والركوع فوجه ومنها الملك ويسمى
الملك والجدة وتفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم
ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك
لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس
لزيد وقد قال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لاني لا اجد لها كم اوليا كيف او مضاف
كقولنا له ابن او له جوهر حاصر لكله كما في له ثوب او لبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن
شراب يقع عليها لفظ له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى تحصل منها مقولة لم
يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لكن لهذا المعنى
القدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول فوجه ومنها ان يفعل وهو تأثير الشيء في
غيره على اتصال غير قار كالحالة التي للمسخن ما دام يسخن وان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك
كالحالة التي للمتسخن ما دام يتسخن واما الحالة الحاصلة للمستكمل عند استقراره بانقطاع الحركة عنه
كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل
للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا وانفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك
وكذا الحالة الحاصلة للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار يسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد
فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار
اشد من تسخين الحجر الحار وان الاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى السواد الذي
هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى
ان ثبوت هاتين المقولتين مما هو في الاذهان اذ لو وجدتا في الخارج له فننقل الكلام الى ما هو تأثير له
تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير بنفسه لا اثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية

وقد يلزم التسلسل المحال وترتب امور لا تتناهى لا مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما
يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول
حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير
والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال فوقهما فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع
هذا الجنس من انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة
وفي الاين النقلة وحسم ان ينفعل هو مصير الجوهر من شيء الى شيء ويتغير من امر الى امر ما دام
سالكا بين الصورتين على الاتصال فالتكون كابتداء البيت قليلة قليلة وتشاد تشاد وجزءا جزءا
على الاتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان يشتغل الفاعل بالاتصال
على النسبة التي الى الاجزاء ما يحدث في المنفعل حين ما ينفعل والمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء
جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن يشتغل من نسبته الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على
الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تحريك وتغيير كالتكوين للتكون
والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للانبناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان
ان ينهدم مضاد لان ينبني وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان
يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا اما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المعنى لما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير
ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوصين بذلك فوجه

المقصد الرابع في الجواهر

قد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء ومباحث الجواهر
وهذا المقصد مرتب على مقدمة في التقسيم وما يتعلق بذلك وفي مقالتين لمباحث الاجسام ومباحث المجردات
اما التقسيم فعلى رأي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو
الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى
او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يدل على نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق صورة
الاول
حال ومحل بها تقوم الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا تخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان
حالا في جوهر آخر فهو الصورة والا فان كان محلا له فهو الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا
فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر اما ان لا يكون مفارقا في
ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك كان مفارقا
[illegible]

لا مقدار لنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزءا
منه تصوره بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل
وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب
فاما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا
فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم
يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان وجود
المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل
على ما في نجاة الشفاء ان المادة من حيث يكون باعتبار وجود المركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة
انما يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستقلا بالحصول
المركب بالفعل البتة فان قيل الاظهر في قوام الجسم والى الجزء المادة التي من اجزائه قام الجسم اعني
الهيولى الاولى البسيط انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يتم من حيث
توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية وان لم تكن داخلة في قوام الجسم
المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجيء ان محلها ايضا هو الهيولى وعند [illegible] بخصائص
من الكلية الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر
محل هو الهيولى ولذا الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة
اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل **قوله** تنبيه قد سبق
ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان المحل قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا
فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم بغيره وان جاز كونه محلا للعرض مع
الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من
وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما
لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى المحل المقوم ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض
الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا الاستناد
الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاول الذي يتصف به كاستناد السرعة
الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا
قوله وقد توهم لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه
لا بغيره كما اشتغنا في الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجوهرنا لك

الجواهر دون كلها بناء لوجهين احدهما انما يتعين في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات
لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها
ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم
للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون الصور جواهر
انها في ذاتها طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وان حيث حصولها في النفس الجزئية
وقيامها بها تكون من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية **قوله** واما المقام الثاني
لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء
معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه
كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في
بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من
غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين لكان الجسم هو المجموع لا كل
واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم فكان في معنى
الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل بكل
جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين بحسب استناده
الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون محلها من الشيء والاثر واحد فيكون هو الواقع على الشيء
كما يعتبر في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب هو المركب الذي لم يشبه مبني الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكون الوسطة كان قيل المراد بالتأليف
عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة
لصعوبة الانفكاك فالجواب ان منع الكبرى وجعل الامر لمحل النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم
بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف جعله عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء في
الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما تراه المعتزلة
ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين
كما هو رأي المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجيء من ان الجزء بمنزلة المادة
والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون بوجوده وعدم قيامه بجزئين
وان صح النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه فيفسد ما ذكره الكلام

يقول بالتأليف ومن لا يقولون بجسمية الجوهرين فهو جسم وعند المعتزلة المشهور
منهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة
ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة لتكون هذه
عرضا عاما شاملا فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي
كالطائر الولود للخفاش ولا نقض بكون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج
على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول له معناه المفرد وهو اذن عارض له فلو سلم
الجسم التعليمي لم يكن هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف اذا
كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح
فيما يفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج تحققه ومما اذا فرض
اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد
يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من
الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم
عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وقبولها
خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر محال بل تبدل عند
المتكلمين بل الجواهر الفردة من الجانب تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد
وهي لازمة واما الزوال فللخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل خاصة
للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العريض والعميق قلنا انما
يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام
اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع
ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم فوقها ثلثة وقيل اربعة بان
يوضع جزءان ويجنب احدهما من سمت آخر جزء وآخر فوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم آخر صح
يفرض الثلثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك
عندهم في حيز المنع لاستلزام الانقسام على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي
يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركيب اجزائه على سمت واحد
فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين

الجسم

الجسم والجوهر الفرد فيجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق **فهو له** وعند
الفلاسفة التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه
لابد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد الثلثة بالفعل
صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك
انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان
تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر
اعظم صح وتسمى حادة والاخرى وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في
اى جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين
اربع قوائم وهذا الثالث منه متعين لا يتصور منه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على
زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو
ان صح قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر في المواقف الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
والذى يقبل الابعاد لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا
قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه
وكان صح من الجواهر الفردة هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم
التعليمي لانهم لا يثبتونه بل يجعلونه الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم التعليمي الطبيعي لا غير وقد
يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا في موضع
الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا
للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما له من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء
الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وتنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك
الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في قطعة جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في
الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف
ان صح في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر
الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام
ليشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون

هو بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة وكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة
فى الجهات على ماهو حقيقة الجسم الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح
حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعى وعرضا ساريا فيه هو التعليمى له
ابعاد ثلثة هى اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت فى جسم بالفعل وهذا غير الامتداد
الذى هو الصورة الجسمية الحاصلة فى كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها
الخطوط التى لا توجد فى الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة كالفلك فان المحور عندهم خط
بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التى هى النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهى ولا
خفاء فى انها ليست هى التى تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة
التى هى الطول والعرض والعمق وهى ليست بالفعل لا فى الطبيعى ولا فى التعليمى والانفصال الذى
هو ايضا بالقوة ليس معا بلا اذ ليلزم كون الجسم ليس متصلا بالفعل ولا منفصلا بالفعل بل الاتصال
الذى هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذى يكون بين نهايتين
غير مثلا فيتبين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطى من غير
خط وسطحى من غير سطح كما فى الجسم الذى لا انفصال فى داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد
خطى ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحى ولا سطح وكذلك البعد الخطى طول والسطحى
عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثانى وان
لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قوله والمراد قبول اعتبارها اورد الامام ان الوهم يصح
فرض الابعاد الثلاثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجى كما
فى قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء فى انه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض
بالنفس التى هى جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاقتصار الوهم خارج بقيد الجوهرية
والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك فى الوجود المتاصل لا غير
ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه غاية الامر ان قبولها للابعاد يكون مشروطا
بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة جزءا من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل
والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص
الهيولى بقبوله هو الصور الجسمية لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا
بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذكر الى الصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامتدادات العرضية

على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لذوقها ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى القوة او وهم
هو جسم وكل منهم متردد الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر
فالقابل للابعاد اعم منه من وجه وكذا حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص
من وجه ما هيته اعتبارية وايضا تحقق حقيقة الجسمية بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان
تركب الجسم اما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بها حدا فضعيف
لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التى من الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر
به بانه متردد فى ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد
فصلا اما الاول فلوجوه منها انه مفسر بالموجود لا فى الموضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتى
لا تاما من المعقولات الثانية التى لا تحقق لها الا فى الذهن فلا يصلح جزءا للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج
الى الموضوع عدمى لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية
لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر
فينتقل الكلام الى مابه تمايزها ويلزم التسلسل واما ان تكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل
لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع المحلل وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ومقسما
بحسب القصد على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثانى فلان معنى القابلية والامكان العرض وبحثه
ونحو ذلكم من العبارات امر لا تحقق له فى الخارج والاعيان بل قد ابين فى موضعه انه من المعانى العرضية بعد الجوهرية
فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية
اخرى سابقة عليها ومتسلسل بطلانه لاتفاق فيها وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما جوهر القابلية
والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا فى موضوع رسم لا صفات الاجناس القابلة وعدم جنسية العرض
لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثانى بان فصول كل من الجواهر لا يستلزم افتقارها الى فصول فى
وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو
هو القابلية بل القابل اعنى الامر الذى من شانه القبول كالناطق للانسان يعنى الجوهر الذى من شانه النطق
اى ادراك الكليات ثم افتقارها لا يقتضى الجسم لا جزاء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه
بحسب الذهن كما فى سائر الفصول هذا الكلام مجرد تسليم امتناع كون الجوهر جنسا او فصلا للماهية الحقيقية
فوجه البحث انك ذكروا فى ضبط مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعنى

فصول
لاعراض

واورد صاحب المواقف
من نقل هذه الوجوه
كلها ما قبل الكرسى حيث
م
هذا حد
فى صور ان ... ...

الذي له بيان لعين من أجسام مختلفة الطبائع وإما أن لا يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أولا وعلى التقديرين
فإما أن يكون متناهياً أولا فالأول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة
والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكنه صفا دعى أنه ليس قابلاً يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل أن يكون
بعضها كذلك على ما نقل الإمام في المطالب من أن الجسم متألف من أجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة
الوهمية دون الفعلية فلهذا جعلنا الأقسام خمسة وأما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة
من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في
الأقطار الثلاثة بحسب التأليف من أجل تأليف أجزائه أخرى فهو في معنى القائلين بأن لا تناهي
الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام منتقلاً إلى الهيولى ومنهم من منع ذلك وأما
ما نسب إلى النجار وضرار من المعتزلة من أن الجسم مؤلف من محض الأعراض من الألوان والطعوم
والروائح وغير ذلك فضرورية البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة الأول للمتكلمين أنه
من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة أنه مركب من الهيولى والصورة الثالث
للإشراقيين منهم أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً وإنما يقبل الانقسام
بذاته ولا ينتهي إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكأنه وقع اتفاق في
الفريقين على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والأعراض إلا أنها عند الإشراقيين نفس الجسم يسمى
من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً وعند المشائين جوهر
ينقسم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركيبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الأعراض هو
الجسم وعند المتكلمين هي الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيتحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة
الصورة عند المشائين إلا أنه عرض لا يتقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم به
محله الذي هو الهيولى قوله المبحث الثالث للمتكلمين في تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ طريقان
لعدم إثبات أن قبول الانقسام يستلزم الحصول بالانقسام وتقريره الأول أن كل جسم فهو قابل للانقسام
وفاقاً وكل ما هو كذلك فانقساماته حاصلة بالفعل لوجوه الأول أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً
بالفعل بل واحداً في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة للانقسام واللازم باطل إذ لا معنى لها
سوى عدم الانقسام وجه اللزوم أن الوحدة ح يكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت
لازمة له أو غير لازمة ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزءاً منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة
امتناع أن يكون كل جزء حالاً في الآخر وأجيب بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست ح

الأعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني أنه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق
أجزائه إعداماً له ضرورة أنه زال الهيئة الواحدة وأحدث هويتين أخريين واللازم باطل للقطع بأن شق
البعوضة البحر بإبرة ليس إعداماً له وإحداثاً لبحرين آخرين وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء
مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وإن أريد نفس هوية الماء من غير اعتبار
الاتصال فليس في الشق إعدام له ولا حدوث بحرين وهذا أنسب نقوله وهم حيث نقول بعد أن
القائل الشيخ يجب أن يكون باقياً عند تجزئهما معاً حان نقل الكلام إلى المادة بأنها إن كانت متعددة
فهو المرام وإن كانت واحدة فإن قبلت بعد الانقسام كذلك فكذا المطلوب للقطع بأن ما هو محل
لشق الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى وإن صارت متعددة فقد انعدمت الأولى ضرورة
ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعاً وبطل قاعدة امتناع القابل مع المقبول ولا مخلص إلا
بأن يجعل المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الثالث
أن الانقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم
باطل لأن مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف
متميزاً عن الذي هو مقطع الربع وهكذا وأجيب بمنع الملازمة فإن اختلاف الخواص إنما
غيره حصل بعد فرض الانقسام وذلك لأن التنصيف والتثليث والتربيع وغير ذلك إضافات واعتبارات
يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فإن ادعى أن ما هو قابل لأن يكون مقطع
النصف عند فرض الانقسام يتميز بالفعل عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلاً فهو نفس
المتنازع وحاصله أنه لا امتناع في اتصاف الأجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء
العرض والظلام في القمر فضلاً عن الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندكم غير متناهية وهو يستلزم
لا تناهي الأقسام وما لا نهاية له لا ينحصر في نصف أو ثلث أو ربع أو غيرها لأنا نقول إنما يستلزم ذلك
فيما هو غير متناه بحسب كمية المتصل أو المنفصل وأما فيما هو متناه من المقدار الكم فاللا انقسامات
غير متناهية فلا دليل على امتناع لو كانت هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك لأن ليس
معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية أنه يمكن خروجها من القوة إلى الفعل بل إنه لا تنتهي في قوته إلى حد
ينقسم حاصلاً ولا ينتهي الانقسام إلى حد لا يمكن انقسامه كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى
أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً على أزيد منه وليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام إلى الأجزاء على

فاعلم الباري للأشياء على ان ما ذكرتم لو تم فانما يدل على ما من الانقسامات لا على حصول
الاجزاء بالفعل فوجه وثانيها ان الطريق التي للمتكلم اثبات جوهر فرد من الجسم لا يقبل
الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما والعرض فيها ان القطع ينتهي الى حد لا نفاذ له لحدة في ولا فرضا صح
الكسر ثم انما يؤدي الى ما لا يقدر على تقسيمه والوهم والفرض والوهم اذا ادرك ما يكتنف نحو الفتح
الوهم الذي من سلطان العقل الحسية قد يقوى ان لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لا تقدر عنده
متناهيا من افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير
والكبير والمتناهي وغير المتناهي فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها
قلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما ادعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد
اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول على صح
الاقسام بالفعل وهو وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق
بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق
ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه لو لم يثبت
الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية
فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء
في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما
وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان
تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فاذا لم
يكن اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث يبتني على استلزام قبول
الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام مع غير النهاية
الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الآخر وامكن ان يعمل
من الخردلة صفائح تغمر وجه السماء بل اجزاء تعم الوجهين وما بين المسطحين وبطلانه
ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية
امكان خروجها من القوة الى الفعل ثم انه لا يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها
الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل

جسم حتى الخردلة غير متناه العدد لما لم يقع امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون
الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة مع عدم استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو موهوم
واحد نعم ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود
الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها
هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا
يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات
هف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهو منطبق على المسافة لزم ان كل جزء منها ثبت في على جزء منها صح
المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا
اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب الانقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون مع
الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة
حاضر حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى وكل ما هو حاضر منها حينا
فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى
كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اي جزء منها
في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان
معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فيكونان كذلك والجواب انهم لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط
بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة
جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف
الموجود موجود بالضرورة ولانها شيء به يتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها
ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هناك وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان تكون
جوهرا كما هو راي المتكلمين او عرضا وح تفتقر الى جوهر تحل فيه بالذات اذ لم يجوز قيام
العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام
النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاذا ما كان ثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو
المطلوب الثاني انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماستها بجزء لا يقبل الانقسام والا
لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر

وهو المقط او عرضه فيه المقطع ثم اذا ادير ما للكرة على ذلك السطح ظهر كيف سطحهما اجزاء لا تتجزى وبه
يتم المقصود والقول بامتناع الكرة والسطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم القائلة انه اذا قام خط
على خط في احد جانبيه لقيته بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الآخر ظهر بالضرورة اجزاء لا تتجزى ضرورة انا
مانع عليه غير المنقسم غير منقسم الدائر انه برهن اوقليدس على ان الزاوية الحادثة مما بين الخط
المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا بالضرورة لا تقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر
منه فذكر الا من الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المقط والحكماء يدعون ان انقسام الحال بانقسام المحل مخصوص
بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية
فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي كما في الجسم الطبيعي بطريق السريان والكرة ان حدثت
الكرة والسطح قوتان وتماسهما بجوهر هما ضرورة والقول بان موضع التماس منقسم بالعرض يخالف قواعدهم
لان معناه صحة عروض شيء على شيء وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق
على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع
على ان النقطة عندهم انما هي نهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل هو كذا وقد احتجوا ايضا على ان تكون بالجزء
على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك
عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك
الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وفيه كلام
لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعترض على هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان
متناه ونقدر بان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم
عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع
البطيء اذا ابتدأ الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل
للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطء دون التوافق مع انه كذلك لانه لا يصح لكل الزعم
لعلوا وبعينه هذا بعينه طريق امتناع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه قطع صح
جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء
في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا
تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا اذ اثبت تناهي عدد
الامتدادات الى ان يعرض اجتماع غاية من الاجزاء حيث يصير المركب متناطوبا عرضا

عمقا منقسما في الاقطار الثلاثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون حجما مع تناهي
اجزائه ثم اذا ادعوا لتناهي تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار واعتبرنا نسبة حجم الى حجم فكانت نسبة متناه
الى متناه لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا
فلو كانت الاجزاء غير متناهية كان نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم
وكل جسم فمنضم جواهر غير متناهية قلنا فرض الكلام في ان اجزاء الجسم الكامل انما كان
الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم
والمقدار ثم ذكر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في النقض عن ... دفع
الحجم ولحوق السريع البطيء ان احدهما القول بالتداخل وسوقه يتقدم اجزاء الجسم الى آخر
وبالطفرة بان يصير جزءا وجزءا وحاصله منع ان زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم
تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان
ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة ومعناه ان يتحرك المتحرك من جزء من المسافة ويحصل في ان
جزء آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لا جزاء
وحينئذ لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما ولحوق السريع البطيء وكلاهما ظاهر البطلان اما
التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يوصل الى قطع مسافة
ما من غير حركة فيها وقطعه لاجزائها وفي الشواهد الحسية لبطلانها انا نغمس القلم فيحصل خط اسود
من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط ارتفاع الاجزاء البيض بالسود بحيث
لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها
غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر
فيمتنع ان يلاقي الجزء بطلبه الجزء الآخر بحيث يصير حجمهما واحدا ولم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس
وبين الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل منها حجم وتاليف
وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر لزم الانقسام لان ما في الجزء الجزء الآخر ودونه ابتلع
دون شيء لزم التجزي ولو بالعرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بان الجسم من
اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيهم سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى
ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام الى غير النهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام

مستلزم قبول الانقسام لعدم العقل بلا تناهي الاجزاء فاضطر الى الطفرة في قطع المسافة ولحوق السريع
البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع لطعن النظام ونقلك رد اهل الكلام فان قيل المذكور
في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم انه انكر الاكوان في
الاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراضا لا دخل لها في صميم الجسم وفاقا واما
الالوان ~~والاعتقادات والالام واللذات~~ والاصوات والطعوم والروائح والاصوات و
الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام لطيفة صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم
الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف من شيء واحد والحيوان كله من صنف واحد وعند
الجمهور كل من ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض
وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض
مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب
ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام يجعل مجموع لون
وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فلو فرق
النجار مع القيد وبخالف العموم الا ان الاصح جعلها بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الاستناد الى جوهر يقوم
ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا يكون جواهر دبما لا ينتظم على راي النظام حيث يزعم ان
كلا من تلك الاسود كالسواد مثلا جسم من النوع جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن
متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة والحرارة وبهذا يظهر ان الاصح ان ما بان الاجسام باقية والاعراض باقية
لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجري لا يتاتى
على مذهب الجاحظ حيث قصد الالزام ثم الملام والاقرب منع اصله فان الاجسام بحسب الاشكال بحسب
العوارض المستندة الى الارادة القادر المختار والاصل فيما هو مذهب النظام وفي تنقيح
ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لهم عن القول بتجانس الجواهر على ان يجعل جملة من الاعراض داخلة
في حقيقة الجسم لتكون الاصول في غاية الغنا ولا ادري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في
ورطة اخرى من عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير
الباقية باعتقادهم هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اصله في الجواهر بذواتها بقوله ولذلك انه

لوح

الاعراض لا يمنع الجواهر باقية بمعنى لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام
المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض
ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد
والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة هو ــــــــ وقطع ما لا يتناهى في زمان قد يجاب عن اشكال قطع
المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناه لو كان الاجزاء بحيث يكون كل جزء منها على جزء من
الحركة وهو على جزء من المسافة وبهذا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان
تشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا لما كانت المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة
الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف
نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى فكذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام
الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد منها بالفعل لا يتناهى الى النهاية فامتناع كونه غير متناه من العدد
معلوم بالضرورة والقول بعدم تناهيه على ما هو الحق خلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى
الذي ذكروه على ما مر وان اصل هذا ليس مشتبها لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى البرهان
المحصور بين حاصرين فلينا نمنع الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طول فقط كالحركة والزمان
في غاية الظهور ثبت في حال الجسم هو ــــــ واما العلم فبرهان ادلة نفي الجزء الذي
لا يتجزى على كثرتها يوصل الى اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال يجملها
الطرف واشهرها عنوان كل منها الوجه الضعيف وصورة المنع مهما ما يبتنى على ان تعدد
جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء
الى الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه
لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه
على تقدير عدم الانقسام وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية
بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء
حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى
الانقسام الثالث انه اذا فرضت ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين
فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير
الذي يلاقي الاخر فينقسم واما لا فيمنعهما فلا يحصل من اجتماع الاجزاء حجم ومقدار وهكذا

مع الثالث والرابع فلا يحصل الجسم. الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول
والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير
الوجه الآخر فينقسم. الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام
الثلثة اما الملاقي فلان ما لاقى به وبين كل منهما انما يكون بالبعض بان يكون شيء منه
مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه
لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فهو صحة الاول ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه ما فيه
لا يخفى ان يتحرك عن جزء الى آخر فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على جزء مع
الاول لانه لم يبتد الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت. الثالث ان نفرض خطا من اربعة اجزاء
فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على
السواء مع اتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطوء ويكون
ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث لا بحيث يكون الفوقاني
فوق الملتقى والتحتاني تحت الرابع ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق
اي مس جزء ثم اخذا معا في الحركة على السواء الى جهة الآخر فبالضرورة يكون ذلك في وسط
الخط اعني الجزء الثالث فيكون كل على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على
من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة تحشى تم
المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام
بالوهم ونحن نعني بالجزء ~~الذي لا يتجزى~~ ما لا ينقسم بالفعل فخروج الى مذهب ذيمقراطيس
ومنها اي من طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما يبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة
والبطوء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه لما ذكر
عليه من الدليل واما لاستلزامه امورا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية
الاستحكام كالحجر فلحظة ثم التيامها وكتخلف المعلول عن العلة او نحو ذلك مما جعلنا
بيان ذلك انا نجد المتحركين اسرع والاخر والمتركين متفاوتين في المسافة فنحكم بان الذي قطع
مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع
جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا فيتساويان او اكثر فاسرع او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون
له في خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل معترفا به اعرضنا عنه الى ما يكون

خلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو في غاية الشدة
والاستحكام كالحجر والذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالغبار او كان لم يشعر بذلك
بل بطل صورته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع
تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون
علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة الكلاب مع
ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر
دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر حتى وقع الكلاب
في الحبل على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب الاول مع
من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع
والكلاب خمسين فيلزم ان حركة الكلاب عند تمام علة حركة الدلو فلو كان لم تتخلل سكنات في خلال
حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة فهو محال ومنها اي ومن تلك الطرق ما يبتنى
على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر لمن تتبع البراهين
المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول
انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
من جزئين الا ان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة. الثاني
ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية. الثالث
ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فمن المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد
بين ذلك في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم تنصف الزاوية
التي يوترها ذلك الخط بخط واصل منها فيكون على منتصفه وبين تنصيف الزاوية بان يجعل
خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث البعد
متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني فالخط الذي
هو وتر لها فينتصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم بعده ببعده
دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منهما فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من
المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف
اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين

بالجزء على ما سنوضح في الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل
على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا نتخيل انه تحرك احد طرفيه وثبت طرفه الثاني الى
ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك وفي باطنه نقطة من الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك
المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا
ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج
من المركز الى المحيط من الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه
الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط به ثم ان كلا من الدائرة والكرة
ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانا لو
كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان تكون ظواهر الاجزاء منها في كبواطنها او لا فعلى الاول
اما ان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فتساوي في المساحة باطن
الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان
٢ انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي تقرب المركز وكذا جميع الدوائر — وذلك صح في المحاط
المحيطة بها حتى المحيطة بجميع الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم بين لان التقدير تساوي
الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط تساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة ولحكم
ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرجة بين ظواهر الاجزاء
وعلى الثاني وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية فيلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير
الملاقي وايضا فما بينهما من الفرج الاتم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء والا وسع لزم كون
الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانا لو كانت من اجزاء لا تتجزى فا
لزمان الذي لا صغر المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان تكون بازاء
كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيها حتى التي حول القطب
وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح
القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول
بهما لكن الثاني باطل والاحقاء وان ما ذكر من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد

اشكال المفروض فضلا عن نحو ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء
لا تتجزى فمع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لنا دليلا الاول الخامس بربع
اوقليدس من شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة
مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضرب وتره في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب
كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما
مائتين فيكون الضلع الاقصر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان جذر
مائتين وخمسة وعشرين وكذا الحال كل حال لكون المجموع مربعي الضلعين جذر منطق السالم
نفرض خطا من جزئين فنضع على طرفيهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب
ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع
ضلعيها واكثر من كل منهما الثاني لو فرضنا مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضموم
بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل من الاربعة اجزاء فقطرها خط يحصل من الجزء الاول
من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت ملاقية
كان القطر مساويا للضلع ويبطل شكل العروس وان كان بينها فرجا ولا يكون الا
ثلثا فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل
بالشكل الحماري او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على
غاية ما يمكن يظهر امتناع ان يقع الفرجة فيما بين بعض الاجزاء دون البعض فوجب
ومنها اي من تلك الطرق ما يبتنى على مقدمات من بعده المنع ومن وجوه الاول لو
كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذاتيا له متقدما قبل تعقله بين الثبوت
له غير مفتقر الى البيان ولا منكر عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو في
الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فشرط تعقل الماهية بحقيقتها
واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلي اذا لم
يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس ونحوها الثاني لو وجد الجزء لكان
متناهيا ضرورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر
وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام
الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء

بان ذلك انما هو في الاجسام الكبيرة دون الاجزاء الثالث لا يشكل لان كل جسم يصغر
دال نصف
ظله مثلثا في وقت ما وحينئذ يكون بالضرورة نصف ظله فظل الجسم الذي طوله اجزاء ثلاثة يكون
شفعا لانه نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الظل
والى ذلك يشار بقوله وفيه نظر **قوله** ثم انهم ابطلوا الكثير من ابطال ما ذهب اليه
ديمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما نشاهد من الاجسام المتعددة كالماء مثله
ليست ببسائط على الاطلاق بل هي حاصلة من تلاصق بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط ويسمونها
احساما ... هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وبعريب ان تلك الاجزاء
لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل
من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء ذلك ولو امتنعت
على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي
امتناعه لعارض مشخص وغير مشخص لنوعيه او غاية صغر او صلابة او عدم آلة
قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية
عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة
عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على
اعترافهم بكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث
هو انه لو ادعى مدع انها متخالفة بالماهية وانها لا توجد جزءان متحدان في الماهية لم يثبت
ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا يخفى انه احتمال
بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف وطبيعة وعلى هذا ينبغي ان
يحمل قوله ... ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد
منهما طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فمساواته واضح وفسر
الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا او غيرهما فيكون اعم من
الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض الكسر
او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض
او غير قارين اي ما هو له بالقياس الى الغير كالمماس والمحاذي وذلك لان الانقسام

ان تادى الى الافتراق في الاول والا فان كان في مجرد الوهم فالقسمة وهمية والا فالثالث ومما ذكرنا
من اعتبار مجرد الوهم صار بعض اقسامه ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام القطعي والفرضي بل
حولهم ان الجزء ما لا ينقسم كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف
عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي يتحقق بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه
جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل بحسب الخارج ولم يصر جسمين اذ ازال ذلك السخن
او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المائية تصير اجساما غير
متناهية في اي زمان بحسب ملاقاة المتحرك حدود مسافة نعم ينفصل في نفسها ... في
ذاتها عند انقطاع الحركة ومادام انا فاطعه بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه
مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال
ومتميز في الخارج بل في الفرض العقلي ولذا قال في الشفاء ومن الذي بالعرض اختصاص العرض
ببعضه دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم ابيض بعضه
فيعرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال الافتراض فما ذكر في شرح المقاصد
من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج غير متادي الى الافتراق محمول
على انه لامر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من ان الانفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان
دون الاعيان **قوله** ثم احتج المشاؤون لما ابطلوا كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى المشهوري
اصلا او تتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية بكون اتصاله باجتماعهما وانفصاله
بافتراقهما ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر
علم ان مقدارا جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات
كالشمعة التي يجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان
حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غير اعني الكم من الذي هو
الامتدادات العرضية الا حيث الجهات فليس هو خارجا عن ماهية الجسم بل عندنا الطول
والاتساع نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر
هو القابل للانفصال لذاته بل يجب اجتماعه مع المقبول والانفصال ينبغي ان يبقى مع الانفصال
فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويسمى عليه الهيولى والاتصال المختلف
بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية ونحو ذلك انما اول ما يدرك

الجسم هوية امتدادية لا انعدم بانعدام مقدار عينا وحدوث آخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها
بل بما لا يعقل في بادي النظر للجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه
الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة
الاضلاع في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر على صفة اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية وعلى صفة اضافية ككون الشيء بحيث
اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم والخط
لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم المميز له عن نوعيه وهو المقدار عن
الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات الاتصال
بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية
لا يبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى
في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو الذي يقبلهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم
جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل
جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصيرا جسما واحدا كما في الجمد يحصل بكثرة او ماء الكوز
يجعل في جوفه فذلك الامر الباقي هو الذي هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه
بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع
طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله لحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان
الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة
فكيف يصح دعوى كونها الحالة المحسوسة من الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية
قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة
ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفسه امر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى
الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات
العرضية اعني المقادير من الكم فما انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات
وانقطاعات كالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لبعض اشكالات
تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما
يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذا خصصناهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته

وجوابه انا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد العرضي
وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لا يشك فيه عاقل ولم يتكلم
احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محضا لا عرا من على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع
يصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفسه لا مركبا من منفصلة من اجزاء لا تتجزأ
وفي كونه جزء الجسم لا تمام حقيقته وهذا هو الذي يثبت بالبرهان لا بالذوق فيما ذكر لا يفيد كونه
جزء الحيوان لم لا يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس
الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبوله الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان
اخريان كيف وقد جعلتموها هو من قابلة للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قياما بنفسها
لا يحتاج الا بالقول حدوث الهوية من انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية
الاتصالية الى هويتين من الى شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة
قائمة به لبيان جوهر بينها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشأن في
لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي يسمى الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية
وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به حتى جعل تبعية المقصود الى القابل
اختصاص ناعت في هو معنى الحلول قلب الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي
شأنه الاتصال مقبوله وانما نظر في كونه الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان
الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال
وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالقابل
الباقي بل هو عدم انتقال الاتصالية اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين
فلا بد من امر يقبل الاتصال تارة والانفصال اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا
الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لانها ايضا حرون قبولها الانفصال وجوابه ان
المحوج هو قبول الانفصال مما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليس الهيولى كذلك وحكمه
ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا في ذاته
ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو يعني الهيولى يصير واحدا متصلا
بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار
الى امر آخر الرابع ان كون الاتصال جزء الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان

الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عند عروضه ويلزم
اجتماع القابل مع المقبول فح يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد
قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد علم حقيقة الملزوم وهكذا
في الجانب الآخر لو بقي الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء ولو ليس
بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس جزءا له بل هو عارض
لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال
هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان
كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى
لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله يستلزم زوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص
وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء
الجسمية بعينها لا يقال كذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيد لانها
يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ آخر ان ما هو المعنى بالهيولى والصورة ولذا
قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة يتبدل الصور على جوهر باق هو المادة الصورة
بل الجواب انه ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه وهو بعينه بجميع اجزائه يقبله بل انه
يتم جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله اما على عدم الزوال بالكلية
فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الكوز بالمرة وبين انفصاله الى المياه جميعا واما على البقاء
بتمام الماهية واختصاص الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا والانصاف
ان انفصال الماء الى المياه ليس باعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي ليس هو المادة بحقيقتها
وان تبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى
جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان
يستلزم ان يكون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بصفتين واما غيرها وح اما ان
يكون المادتان قد كانتا موجودتين قبل الانفصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل
يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا يتناهى ضرورة ان
كل مادة يستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم اعداما له بالكلية
لا اعداما لمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل

للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة
الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها
الى مادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس لها تحصل واحد في نفسه كما ليس لمتعدد
وانما يعرض لها ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى الثالث
ومنها اشكال آخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع
عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا من الخارج وسيجيء
جوابه في فروع الهيولى فوائد وذهب الاشراقيون وهم قوم من العلماء
يؤثرون طريقة افلاطون وما له من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وما له من البحث
والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا من اجزاء لا
تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية
عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثله المقدار
الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذاته قدر بتغير الاشكال وان تغير ذهاب احاد المقادير
في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال
عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل المعنى الذي يعتبر بين المقادير
فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام
المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات
المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للمساحات
المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما يسمى تلك المساحات
من حيث توارده عليه صورا واعترضوا على الحجج المذكورة التي هي العمدة في اثبات
الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات
القابل للابعاد فلا نسلم انه غير الجسم وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نسلم
انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزءا من حقيقة الجسم واول ما يدرك منه جوهريته غير مسموع
والتمسك بما في الشمعة احتجاجا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو
مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات

كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نسلم ان فيها امتدادًا
معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل نعني بذلك الامر الذي لا ينعدم عند تبدل الاشكال
والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال
الاجزاء المفروضة بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نسلم
ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل
لا يعقل منه الا امر قائم لا بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم
فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصال انعدم الجسم
بالكلية واما بمعنى الامر الذي شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نسلم انه غير
الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير
عنه بالجوهر الاتصالي او المتصل بالذات ونحو ذلك من العبارات لا يفيد الا ان الامتداد
طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع
الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث
انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والاخر عرضي كان فصل احدهما على الاخر
ومع القدر الذي به التفاضل لا في مادة وسوى ذلك اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون
الهيولى وبالجملة لا حصر يرد المحل وان لم يختص بشيء دون شيء في جميع الاقطار ارتفع الامتياز
ولا تتعين لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المحل وسائر الامور وبرع
بانهما متمايزان بالحقيقة مع ان محل العرضي الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان
اريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير فليتأمل وقد يستدل بشأن المعارضة
اوردها الامام تقريرها انه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني
فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع
كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال
او التبعية ويلزم على الاول ان تكون مع الجسمية متحيزين لاشتراكهما في اخص صفات النفس
اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية
والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما

استغناؤهما

استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة وتتسلسل ويلزم على الثاني
ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز
ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها و
حلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار حلول الجسمية فيها بشرط لتحيزها ولا نسلم ان كل ما يكون تحيزه
مشروطا بشيء كان هو وصفا له لازما حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز
بالاستقلال لا يستلزم التماثل اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالتماثلان انما
يمتنع اجتماعهما لو كان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض فصل المبحث
الرابع في تعادير المذاهب في فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلفوا في ان الجوهر
الفرد هل يقبل الحركة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوز الاشعري
وجماعة من قدماء المعتزلة والكعبي المتأخرون منهم ومن مسئلة كون الجميع مشروطا بالبنية
وقد مرت وهنا اختلفوا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري
وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانها وهنا اختلفوا في ان الجوهر الفرد هل له شكل فالكعبي
الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه
محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا
وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لانه في المصطلح اختلاف في جوانبه وقيل المثلث لانه
ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين
قال الامام والحق انه يشبه بالمكعب لانه اشبه الجواهر ستة ونحوا انه يمكن ان يتصل به جواهر
ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على وجود الشكل لما انه متناه ضرورة فيكون
له نهاية فحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بان ان اريد بكونه متناهيا
انه لا يمتد الى غير النهاية فمسلم ولكن لا يلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وتنتهي
الى جزء لا جزء وراءه فهو نفس النهاية اعني الجزء الذي لا ينتهي كل متناه وهنا انهم اتفقوا
على انه لا حظ له من الطول والعرض والعمق بمعنى انه لا ينقسم بشيء من ذلك الا ان لمنقسم ضرورة
وانما ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جماله والحكي في كلام المعتزلة
عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذلك تضعيف واحد

الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان الجزء خطأ من المساحة وحمله على انه لم
يجد ما على ما في المواقف لعله لا يشتبه ولزوم قبول الانقسام بين ما كان ذلك في الجسم الظاهر لانه اسم
لما له امتداد ومقدار ما بحيث اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد انه لا مدخل في الجسمية و
المساحة حيث يريد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان الجزء
خطأ من المساحة ومن الطول عند الاولين واتفق ابو علي وابو هاشم على انه حظ له من الطول لان
مرجعه الى التأليف الذي يذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان له حظا
من المساحة لانها باعتبار التأليف اسم لتحيز الجوهر وحجمه الموجب لتكاثفه عند انضمام
امثاله اليه ومما اختلفوا فيه ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى
وانه هل يجوز ان يقبل العلم وفي انه لم يجوز ان تلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلق الله
على الانفراد وفي انه هل يجوز ان يحله الحركة والسكون على التوالي وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض
كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ننسب كتابنا الى القصور باعراضنا
عما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان يصفي العباد عن الكلام شكر مساعيهم قوله واما
القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي
اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل
مكعبات وقيل مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمان قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين
قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة
الاشكال وبعضهم يجعلها انواعا مختلفة قوله ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين
بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب
الاكثرون الى انه لا ينقسم اصلا والقائلون بانها تنقسم وما لا فعله انها متماثلة اي جوهرها واحد
بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف
العوارض مستند عند المتكلم الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء
على ما صرح به في الشفاء ومن يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون عوارض
للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله
قوله واما القائلون ذكروا مذهب القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول

ثبوت ذلك

ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسم اعني
الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا يختلف حيث يختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول
وقد بينا انها تقبل الانفصال الانفكاكي بمقتضى الى المادة نظرا الى ذاتها الانفصالية
من غير اعتبار المشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبل لان لازم الماهية لا يختلف
ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكره في الشفاء ان جسمية اذا خالفت اخرى يكون ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك
باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية ومن امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
التي يحتج بها والطبيعة الفلكية موجودة آخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المتاد اليها هذه
الطبيعة الاخرى وليس كله في المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون
خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها من
المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء تفرض معه موجودة فقط وغيره خارج
واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول ثم يوجد واما مقدار اما خطا او
سطحا فان قيل لا حاجة ولا خفاء في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس كما ان الكلام في انه جنس
عال او فوقه جنس الجوهر فكيف صح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى الفلك في
اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا يختلف ولا يتخلف على ما عرف من الجسم
الذي نريده امر لا يبهما لا يحصل الا بانضمام الفصول فيه الجسمية المتحصلة في الخارج
حكم الحق واضح الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة انما ليس من جهة تخصصها اعني
كونها هذا الجسم او ذاك ليتخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة حصول فصولها فان
امكانها ان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول يمكن الافتراق
في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في
بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون في كل بعض العوارض كقبول الانفصال والانفكاك
يجري مجرى كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال
امتناع نقائها مع تعرف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فيتحقق الاحتياج حيث كانت بعين انه
ليس علة للاحتياج بل علة للتعقل الاحتياج الذاتي
فتبع ولا خفاء في توجه المنع قوله وقد يقرر حجة الهيولى للاجسام بان كل
جسم فهو بالنظر الى ذاته والامتداد ومقدار قابل للانفصال والانفكاك امتنع

ذلك الا من ابتداء لوازم كالصورة الفلكية او غير لوازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات
ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا تمايز الا بضرب من الانفصال فلا بد
من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يستلزم
وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان
يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا من الاحكام الكاذبة
الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان تحقق جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان
الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكن قبولها
يستلزم قبوله وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر فوجه الكلام من فروع
القول بالهيولى انها يمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها اما ان تكون ذات وضع او لا و
المراد بالوضع هنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك فان كانت ذات
وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما عرفت من نفي الجزء وامتناع
ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح
وانما لم نقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان
لم تكن ذات وضع ولا محلا لم تصر محلا للصورة في الحلول لتعذر حلول الصورة اما ان يكون في جميع — ولا محلا ولا يصير محلا
الاحياز او لا يكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض الاحياز وهو تخصيص
بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها
صورة نوعية يقتضي الاختصاص قلنا ننقل الكلام الى خصوصية ذلك المطلوب اعني الصورة النوعية
دون سائر المظاهر ثم في تعيين هذا الحيز بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك
النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الجزء من حيز الارض
لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الحيز كما اذا صار
جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامته الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض
وسيجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة عند لباس الصورة النوعية
عما انفصلت من الصور الاخرى فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لا يجوز ان
يكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع يعدها
للاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما

الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا ينافي على اصول القائلين
بالهيولى فوجه الثالث امتناع الصورة عن الهيولى ولهم في بيان ذلك وجوه اخصرها
انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات
لا يزول وانما يستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم
للمادة ورد اولا بانه يجوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون
لامر خارج وثانيا بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واخرها
ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجيء من تناهي
الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول
الشكل لو لم يكن بمشاركة المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون لمجرد الطبيعة الامتدادية — من صح
فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل او طبيعة فيتوقف اختلافه في المقادير
والاشكال على الاتصال والانفصال وعلى قبول الانفصال وقد سبق ان ذلك لا يعقل الا بالمادة واعترض
بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما
في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال
الوهمي مستلزم لامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر كان بناء المقدمات مستدركا
في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكنه لا يخلو عن استقباح في آداب المناظرة سيما
اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وثانيهما النقض بكل
بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على
شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال
كما في تشكل الماء بحلول مياه اخر او مجرد الانفعال كما في الشمعة وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق
من برهاني الانفصال والانفعال مع ملاحظتهما ما به التشكل ولا خفاء في انه مع كونه مخالفا لظاهر
تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه
وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض
ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحل مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفعال وانما معناه انا اثبتنا لزوم المحل على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا
فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا احتياج في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما

ان لبس الماء وانفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال
عما من شانه الاتصال وان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق والتنبيه على
هذا المعنى بعد صواح الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض
في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما في شرح الاشارات ان المغايرة بين
الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة
والماء لا يرد على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال و
الانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك الاتصال والانفصال فيما بين
الاجسام وان دعوى امكان الانفصال مما بين كل جسم حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية
ربما لا يسمع عن الطريق الاتصال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية
في علمنا والامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا
بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيقع
اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو
الصورة النوعية كله في الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها
ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتيام من لواحق المادة وثانيهما ان الشكل
ما يقتضيه الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام
الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول
الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كبدوي الفلك
وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل واما المقدار فاستطراد وجوابه ان الجزئية تمنع
لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في
النقض على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا
بالتشخص ولا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك قوله الرابع فيه بيان امتناع كل من الهيولى
والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى يحتاج في بقائها
الى الصورة لا بعينها وبقي محفوظ بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة
ويقام اخرى مع انه يلزم صورة واحدة لاسباب خارجة كما في الفلك والصورة يحتاج في
تشخصها الى الهيولى المعينة الى من محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض

ولست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مفارقة لما هو منا في
الهيولى عن التشامر والتشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء
الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين ان يكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة
للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا وان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة
فيكون محتاجا السابق الوجود منافية عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا يكون علة لشيء منها
لعدم الاولوية وان انضم اليها ما يفيد الاولوية لم يكن العلة الهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية
تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احدهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من
حيث هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة متشخصة على وجه يندفع عنه ما يتيح من الاشكالات
عسير جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه قوله
الخامس من فروع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع
بالاثار وبيانه انه لا خفاء في ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة
كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها
من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك لمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو
ظاهر ولا لامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم
الخلف فتعين ان يكون لامور مختصة مقارنة ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام
الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف
بتلك الصور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص
كل جسم بما له من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بتلك الصورة ان لو كان لاجل صورة
اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على
طريق المسابقة بان يستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتياج
لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه واجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع
مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام يعيدها عند زوالها بالقسر
لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات
عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا يعود بالطبع
وثانيهما ان كيفيات العناصر يتكسر جدا فيها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما يجيء
في حرافتها

في بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي يحتمل بعد الزوال
وينكسر عند الامتزاج ولا يجوز ان يكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة من
اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال الامام في موضع آخر
ان القول بالحصر بالدليل هو استناد بعض الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة
في الجسم واما ان الصور لها اعراض فلا بل الاقرب عندنا ان امر قبول الاعراض اعني الاعراض انه كما لا يمتنع
تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض التي يستند اليها بعضها بعد الزوال
فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ
واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان هاهنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب
للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي
تلك الآثار وهي صفات في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها
وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا لا اعراضا لا سيما وتقوم الجوهر بالعرض
وقد يدفع بما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض
المفارقات خصوصية بالنسبة الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار
عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولاها وهذا ظاهر انه يكفي في اثبات
الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة
والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف في مقوم جوهري هو مسمى الصورة النوعية ويرد عليه بعد
تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولاها متفقة الحقيقة
وكذا صورها الجسمية انا لا نسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة
ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بما صح حوزته لا بالجسم نفسه ليندفع ان العرض اي الحال في الجسم
متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال في مادته فلا يكون
صورة ولا يكون الامتياز فيما بينه وبين الجزء بين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان
اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي نعلم قطعا هو ان الماء والنار
مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان
كل منها جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حال فيه اولا هو الصورة الجسمية
وآخر يخالف بالحقيقة حال فيه ثانيا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج

التقريرين صح

الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة من صور العناصر
والاخلاط والاعضاء واخيرا صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد
وما يقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد
من صور مختلفة الحقيقة هي مبادي الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا
بسيطة مختلفة الحقيقة في جوهر ولا جزء الخارجي فضلا ان يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة الالهية
المجردة الشمسية ووقع في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان الصورة الانسانية طراز عالم
الامر اي المجردات وكانه اراد انها لغاية في بهاء الكمال واعدادها البدن لقبول تعلق
النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر انه وجودها
دفعي كالعقول وما لها من الاطوار من مراتب الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه
اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي فيكذبه تصريحه
بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها هو حيث
المبحث الخامس بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة
اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف في العوارض وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان
يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر
كالبرد على النار والحرق على [illegible] يثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى
هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف
حقيقي ولا محصل لقول من اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جهة بعض
الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك
من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري على التمام الاقسام ومورد القسمة
مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير التساوي في الاعراض ولولا تماثلها
في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها
في مفهوم الجسم وان كانت من انواع مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم
على اختلافه وما نهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على
تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيها التقسيم ضرورة كانواع الجسم

صح الناصرية

السماء صح

فهو القابل للابعاد الثلث او المشتمل عليها في الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم
استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار مثلا حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كما
لا ينافي دعوى القصور في المنوعات كالحصول كيف وهم يسلمون نزاع في ان الجسم جنس بعيد على
وعلى النظام فلحقه تخالف خواصها انما توجب تخالف الانواع لا تخالف الجنس من الكل
قوله ومنها ان من احكام الاجسام انها باقية بازمانين والحكم في الفروع
معنا انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من قبل
بسائر الذوات بل ان كان في العوارض والهيئات لا يغير ان الحس يشاهدها باقية ليس فيه
الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يمنع من البقاء الدوام وامتناع
الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وقيل بان غاية الامر فيها
التفرق في الانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد
كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد كما استدل على جواز العدم بانه في الحدوث فان العدم السابق
كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من
الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا يبين الا امتناع بالغير على ما هو المتنازع
فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما للعلة
والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على راي ارسطو والامكان لا ينافي
الابدية والازلية كما في العقل والزمان وحركات الافلاك على راي الفلاسفة ولكن ليس على ما كان الحكم بجواز العدم
بل ذكر الحكم بلزوم دليل الامتناع لا يوجد فعلى منا لا حاجة الى اعتبار الحدوث لان الجسم ممكن جائز
الوجود والعدم قديما كان او حادثا وتارة بانه يعرض سريان الطريق المتكلم حيث يعممون الموجود الى القديم
والحادث لا الواجب والممكن وبيان لجواز حصول العدم بالفعل وفي الحدوث دون مجرد الامكان
وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات
مع القطع بان الافلاك والعناصر والمركبات وان جاز ان يكون هالكة بانحلال التركيب وزوال الصور
لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام
قوله ومما يتعين ان نذكر في عدم بقاء الاعراض ما قالوا ويتبين منه امتناع
فنائها كما احتجوا بان الاجسام الصانع ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها والتزم
انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال كالاعراض فقوله بالبقاء اعلم انه لا بقاء للازم الكلية

قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قوله بثبوت الملازم لثبوت الملزوم
وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فالحق في ما ذكره الغزالي
مع امكان التفصي عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى
فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها فيفنى وظاهر كالاكوان او غيرها على ما ذهب
اليه القاضي وامام الحرمين اعني بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء على ما قال الكعبي
او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متحدا كما قال ابو علي انه لو يخلق الله جوهرين
فناء واما غير متحد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان
قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض عنده غير باق
وقد نبهناك على ان ليس من مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض
اجسام قائمة بانفسها قوله واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام
بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة
الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزم لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وسيرد عليك بطلانهما باجوبتها قوله ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه
متناه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم
واما الاحتياج الى الحيز فلانه فراغ يشغله فضروري وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام
الضرورية في المباحث العلمية حيث تفتقر الى التنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب
بتفريع او تتبع فيه خلاف مشتهر ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى
القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء وذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا
طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجية يكون
بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعني بالطبيعي وعلى هذا لا يرد
الاعتراض بانه يجوز ان تقتضي شكلا ما وحيزا ما ويستند اختصاص كل جزء من اجزاء الارض في
الخصوص الى سبب خارج كارادة القادر المختار تعالى لان الاسباب ما هو من لوازم
ماهيته فيكون عند الخلو عنه فرضا محالا يجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل
والحيز لا يقال ما تقتضيه لوازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر لم يريدوا بالحيز ههنا
المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعراض بان الجسم فلا يكون له مكان كالمحدد

وصله على ان يكون طبيعيا ولا العوايق الذي يشغله الجسم كما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فانه
كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا ان جسم الا وله حيز اما مكان واما وضع وترتيب
لانه قال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس
معللا بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فينتقل الكلام اليها ويتسلسل فلتكن قد سبق لانقول مجرد
ان صور تحت الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا
لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة
او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا اخرج خارجا بالقسر فعند زوال القاسر
اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فهو المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون لحصول
في احدهما او الميل اليه بسبب ما يتفق من الاسباب المخصصة بما نحن فيه […] لانا نقول
الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجية نعم يرد انه يجوز ان لا يحصل في
احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح ويكون […] ليس شيء […]
وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائل
بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض قوله ومنها انه يمتنع
اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والتجويز ليس على طرف النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب
اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اي من كل صنف من اجناس الاعراض
اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لا يخلو من كل جنس
من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن
احد جنس ان عدم عرض له ضد ولا خلاف في امتناع العرو عن الاعراض بعد قبولها
وحاصل الثاني انه يجوز خلوه عن شيء من الاعراض اما في الازل كما هو راي الدهرية القائلين بان الاجسام ان لا يوجد
قديمة لكن الله تعالى حدث بعضها واما فيما لا يزال كما هو راي الصالحي من المعتزلة فعن جواز الخلو
الى ايجاب كلي والى سلب كلي والا تشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم
شيء من الاعراض لا ان القائلين بالتفصيل منهم من خص بالالوان بمعنى انه يجب ان لا يوجد فيه شيء
من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خص بالاكوان بمعنى انه يجب ان لا يوجد فيه الحركة
او السكون او الاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم مخلوق في الزمان

ومتحرك بالعدم ولا يخ عن كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا على تقدير تمامه انما يفيد هذا الا
الايجاب الكلي المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين
الشيء بجواز الخلو عن الالوان وكذا احتجاجهم بان لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص
الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لا تتمايز في الخواص المتماثلة فلو وجدت
بدون الاعراض لزم وجوده غير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون
احد الضدين من كل عرض لان التعين كاف في التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل
وما لا يزال بخلاف الاول فانه انما يفيد امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون لا انما
يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير
تحقق جسم آخر فحينئذ في ان التعميم القياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال
كما قاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليل في جميع الاعراض وتعويلا على ان اتصاف
الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على
السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة
بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارئ تعالى مضطرا اعني خلق الجسم الخالي عن العرض وهو
بناء على الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب
العجز وسلب الاختيار الثاني لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان تخلق
الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلو
عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء والجواب انه لم لا يجوز ان لا يخلو عن اللون بل غايته عدم الاحساس
عاى به والجواب [illegible] عدم الاحساس [illegible] بشرائط الاحساس [illegible] وسائر الشرائط دليل
على عدمه فان قيل حصول الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب
يؤدي الى الجواز لئلا يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ولا نراها كما نراه وقد تجاب
بان الشفيف ضد للون لا عدم قوله ومنها انه متناه في الابعاد جعل من احكام
احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحيز بلا نزاع كله فكله ونقل القول
بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع المتقدمين والى البرهان على التناهي والمشهور
من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف على العقل بل بنظر د

بشرط الحس ومعنى موازاة الخط ان لا يتلاقيا ولو فرضا ممتدين الى غير النهاية والمسامتة
بخلافهما وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما
اورده تمام تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه منها منع لزوم اول نقطة
المسامتة مستدلا بما ذكر في بيان استحالة اللازم وتقريره ان على تقدير لا تناهي البعد
لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية تنقسمان الى لا نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة
لا الى اول وله جواب فان هذا تعداد الا صحيح على الملازمة بان المسامتة حصلت بعدما لم تكن فيكون
لها اول بالضرورة ليس بموجه الا ان يجعل معارضة في المقدم وجوابه النقض بكل قياس استثنائي استثنى
فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح في الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر في بيان استحالة
اللازم وفساده بين ولكل ان يقال هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال جاز استلزامه للنقيضين فمنه
لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته
لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور جاز ان يثبت اول نقطة المسامتة او لا
يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاستدلال وان عدم حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان يكون
لها ابتداء بحسب الزمان من الآن ولا يلزم ابتداء بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامتة فلعلها
مصحح ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول اول صح
للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور فهو لا يستلزم
استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشئا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض
وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لا نسلم استحالة
اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية
الى لا نهاية بحكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يتعرض من الهندسيات صحيحة تكاد
تجري مجرى الحساب لكونها على طباع من العقل بحيث لا يمنع الا مكابرة ولذلك لا يقع فيها اختلاف
آراء وانما الكاذب من الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم
بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة
لكل نقطة بعد المسامتة لا اول لها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية اعظم ان صح
ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا
فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى مسامتة حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة

يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد نفرض فيها
نقطة الى لا نهاية نحو الجنوب ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء
ولا ملاء ليتوهم فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكره الامام من ان صريح العقل يشاهد بمسامتة طرفي هذا الخط
لشيء موجود خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضرورة فمكابرة في اثبات هذا هو البرهان
السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين
وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا شك انهما
كلما امتدا اكثر يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض
عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية مع انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه بعد ازيد منه
وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما ممتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بان الفصل
بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا وقسم البعد الى الاصلي والمتزايد ثم بان المتزايد
الاصلي ويكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات
على البعد الاصلي غير متناهية لانه ثبت زيادة البعد على البعد الاصلي بسبب زيادة الامتداد على الامتداد
الاصلي واذا امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ويكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد
لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول جميع حصول
كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية
يوجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها كالخطوط او يكون امتناع التداخل وانما فرض الزيادات
متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام
بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي او لا نظهر واما في صورة التزايد المجرد فلا خفاء في ان
الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي
الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق فيه نصا فيه
البرهان بانا نفرض بعد ما بين الخطين دائما يقبل امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما
غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى هذا سهل اللزوم وامتنع ان يكون
منهم الاستكمال لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية حادة
الخطين تلك قائمة وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين
من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين تلك قائمة

عدم صح

ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كما في شكل ما من اقليدس فيلزم من تناهي الخطين
عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة في فرع
البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس ستة خطوط فاصلة له الى ستة ستة صح
اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزوايا التي تحدث من الخطين
الواصلين بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا و الاضلاع
فيلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ويتردد في لزوم تساوي
الزوايا والاضلاع وجواز كون زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم
شعوره بالستة واعترض على هذه البيانات بانا انما نجوز زيادة الابعاد والامتداد
فيما بين الخطين الى غير النهاية وهو مسلم ونمنع الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد
هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث وهو لا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما
فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض وهو
لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم
عدم تناهي قاعدته على لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلا علينا لانه لما لزم
مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين
على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان اللاتناهي انما علة ليس موقوفا تقدير صح
على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزما له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان
غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الا متناهية ضرورة
انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد
فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشئا من لا تناهي الخط فلقطع العقول بامكان
ما عداه من الامور المذكورة **قوله** الثالث هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد
غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع
من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء او لا يقع
ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر
في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ومنع
الاول اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد لتصحيح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومنع البرهان

السلمي على ان يكون لا تناهي الابعاد جهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بلا نهاية [illegible]
لا بد من فرض اللا تناهي في جميع الجهات فكان طرف السلمي مبنيا على طريق الزام القائلين بلا تناهي
الابعاد في جميع الابعاد ومبنى برهان التطبيق على فرض ما فيه ضعيف يتبين لك شأن البيان في
ابطال الشكل من اقتدار الوهم على التطبيق ومن استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوي
ومن اختصاص ذلك بعالم الوضع وترتيب لحصول النقض على النقض من ان الاعداد وحركات
الافلاك **قوله** وقد تكلف الوصف اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بغير هذه البراهين
الثلاثة واستعانتهم بها في ابطال الشكل اما وجوه التعرض في السلمي فقد سبق واما
في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لا تناهي الابعاد لامكن ان نفرض
كرة تحرك من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه وان يتحرك تلك الكرة على نفسها
فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا موازيا لكن ذلك محال
لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بنقطة من طرفي احد الخطين وقد
فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي من المقاطعة
بل من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة
وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة
وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير
المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلا بد من انتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول
نقط المسامتة وهو محال لان كل نقطة نفرض لذلك فالمسامتة لما فوقها قبل المسامتة لها واما
في برهان التطبيق فمثل ان نفرض البعد الغير المتناهي اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين الالوف
منها وبين الاحاد على ما مر في التسلسل وتقاربها بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل
ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين ومتناهي الكل لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد او بواقي الاذرع
مترتبة في الوضع فيطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم تتساويا بطل التضايف وان تساويا
لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان المبدأ قبلية له بعدية وايضا اذا طبقنا ونعتبر قبلية
الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فيبقى قبلية لا بعدية
فيبطل التضايف والثاني الاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم
قبلية بلا بعدية **قوله** احتج المخالف بوجوه فان قيل الاول لا بعد الا

سوى ان وراء العالم امرا محققا خارجا عن دلالة على انه جسم او بعد او بسيط فلا دلالة له على
انه غير متناه. قلنا نفيدان ببطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم لا تدلان على تمام المطلوب لجواز
متحقق خارج ضعيف فهو منقول ان ما يليه في طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما موجودا
بعد بل اذا ثبت استحالة الخلاء ثبت انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام
ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا فوقه خارج ثم جعل الجهة حائط تحت تناهي
الابعاد لكونها حيان عن تناهيه الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وماخذ
الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول
فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف
الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل
فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة
الحصول عندها ووصوله وقربا كان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأدى اليها وذلك
لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يتم حصوله الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اخذ في ماخذ
الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك
بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة فقط دون الجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة
عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الآخر فقط لا نبوا عن الجهة لا يتصور
الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عنه او اليه ومعود المحذور للقطع بان الجهة هي
مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطعها الحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في ماخذ الحركة
والاشارة وهو كاف في افادة المط اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها ولا يدل على انها لا
تقبل الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا او سطحا بل الكلام في ان طرف كل امتداد
ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون النقطة جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون جسم سطحه هو الجهة
بيانه جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حينئذ يكون الا على سطح محدد الجهات لكونه هو الكل
فوقه ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لان الجسم تفرض فيه امتدادات غير متناهية العدد
في جسم واحد بل القياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران
احدهما خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون
لكل جسم ست جهات والثاني عامي وهو اعتبار حال الانسان فيما يلي الراس والقدم فيحسبها

الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيحسبها القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما
يد اقوى في الغالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فيحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر
ذلك في سائر الحيوانات بحسب المشابهة والمناسبة فظهر ان في ذوات الاربع الفوق والتحت
ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الراس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بموجب
لتعين الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا والطبيعي منها اي الجهات جهة العلو وهي ما يلي
راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا يتبدل اصلا الا الباقية وضعية تتبدل
بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله وكذا اذا
صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه تحت ورجله بل
فوق فالفوق والتحت بحالهما فاستحسان القائمين على طرفي قطر الارض يكون راس
كل منهما فوقه ورجلاه تحته قوله والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل
يريد دفع ما يسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا
بالقياس الى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال وكون التضايف انما هو بين الفوقي
وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهات فقد تنفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه تحت
لما العالم فان جميع اطراف امتداداته العظيمة الى السماء فلها الفوق فقط فوق ههنا
الى ما كان الاجسام انها محدثة بالزمان والاضمحلال المكثر منها تلاشيها والاحدوث الاجسام
بذواتها وصفاتها واليه ذهب اهل الملل المليين وغيرهم والحكماء قدموها كذلك والمتكلمون
ذهبوا بسطوة وتبعه وتبع بالصفة مانع الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها الضوء والشكل ومطلق الحركة والوضع يعني
انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تعرض حركات لها مع
سبوقها باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا
صورها النوعية بحسب الجنس لمعنى انه لم يخل عنصر اما الكون خصوصية النارية او الهوائية
او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون شخص منها قديما لانتسابه الى الكون والفساد والتاليف
قد يسامحونها دون صفاتها واليه ذهب المعدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك
الذات الى ادعوا انها الاجسام او ليست بجسم وعلى التقدير الجسمية انها العناصر الاربعة

جملتها او واحد منها والبواقي بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك
الجسم او من جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل
الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا انها كرات او مضلعات وعلى التقديرين الجسم
فقيل من نور وظلمة والعالم مركب منهما وقيل بعض هيولى تعلقت النفس بها حتى
حدثت الكائنات وقيل وجدت حركة فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت
خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين
بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب
المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها ففي دعوى ذواتها ففي معقول [illegible] لنا وجوه
المشهور الاستدلال على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها
حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم والاول لا يستلزم الا بديهة
لكن اللازم باطل للمشهور من امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز فسكون والا فحركة او لانه ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما
سبق من انه لا معنى للحركة والسكون الا الكونان كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين سوى ج
احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها نقلا من حال الى حال ولونا بعد كون والمسبوقية زماني حيث
لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير مسبوقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق
المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوق بالعدم [illegible] وثانيهما ان الحركة
معروضة للزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم
كذلك [illegible] وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الا الوجود ودليل امتناع عدم القديم
وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب لما مر في الموجب اما كون السكون وجوديا
فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما الاول فلعدم النزاع الحق
في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحكم
على البعض بحكم المتنافيين جاز على الكل واما انا لما قلنا ان الاجسام اما بسائط واما

مركبات والبسائط يجوز على كل منها جزائها المتشابهة الحصول في حيز الآخر وما ذاك الا بالحركة
والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتشابهة ان تكون مكانها الذي وقع [illegible] سائر اجزائها المتشابهة
وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون
الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبيان الملازمة
ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز
آخر وهنا في الحيز محال لان الازلي ينافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون
المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وهو المطلوب وعلى هذا فالمنع
ساقط لان معنى الكلام ان الكون لو لم يكن مسبوقا بكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر فكان حركة
وما ذكروا انه هو ابتداء في الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون
فيكونها لا كون قبله بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة
المفروضة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى
نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة
ولا يرفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية فالفلك متحرك ازلا
وابدا بمعنى انه لا يخلو زمان الا وهو متلبس بشيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية
وحينئذ يرد المنع على الكبرى بانه انما يسلم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واما يلزم لو كانت
تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية وبنائه على ما هو
رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا بان قيام البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة
ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية بالغير وهي من لوازم ماهية
الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما
ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع
تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك البرهان وجوه احدها طريق التطبيق وهو ان نفرض
جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من زمن الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب
فرض العقل اجمالا بان نجعل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان تتطابقا فيتساوى الكل
والجزء وهو محال او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه و[illegible]

طريق التكافؤ وسواء نفرض سلسلة من الحوادث المعينة الذي هو مسبوق بحادث ليس
سابقا على حادث آخر لمسلسل المعلول الأخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين
في الوجود لزم أن تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وبعبارة أخرى إذا فرضنا سلسلة
المسبوقية وأخرى من السابقية تطبيقا فيقع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه فيلزم
الانتهاء إلى حالة السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف فتأمل وقد استدل لبيان امتناع
تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية بوجوه أخرى منها أنه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل
كذلك فإنه إذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم إذ ليس إذا كان كل زنجي
فرد وبعض من المجموع يحمله على الكل ومنها أن الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان القطع
بأن دورات الفلك من الآن إلى ما لا نهاية أكثر منه من زمان يوم الطوفان ودورات الشمس
أكثر من دورات زحل وعدد الأيام أكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان
فهو متناه لأن معنى نقصان الشيء من الشيء أن لا يكون بحيث لا يبقى منه شيء في مقابلة ما بقي من الزائد
فينقطع الناقص ويلزم منه تناهي الزائد لأنه لا يزيد عليه إلا بعدد متناه ورد بعد تسليم
المقدمة الأولى بمنع الثانية وإنما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي إلا مع الزيادة
والنقصان معناه إلا أن يحصل في الحد المحدود الجانب شيء لم يحصل في الآخر وهو لا يوجب الانقطاع كما
في مراتب الأعداد ومنها أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لأن ما لا
يتناهى لا ينقطع ضرورة واللازم باطل لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد
بالمنع فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها أن الحركة أثر الفاعل
المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم أما الكبرى فلما تقدم وأما الصغرى فلأن كل جزء
مخصوص من الحركة يتوقف على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الأجزاء ولا شيء من الفاعل
أثر الموجب لامتناع انعدام المعلول مع بقاء علته الموجبة وإذا كان كل جزء من الحركة أثر الفاعل المختار
كانت الحركة أثرا له لأن الموجد للكل موجد لكل جزء من أجزائه الشيء وهو ضروري وقد سبق الكلام عن ذلك
في بحث استناد الحادث إلى الموجب القديم وأنه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الأمر لزوم تعاقب
حوادث غير متناهية يكون حدوث الآخر منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها أن كل
حركة تفرض الآن فقد تكون مسبوقة بحركة أخرى فلا يكون أنه لما ضروري سبق العدم عليها ولا
يكون مسبوقة بأخرى بل مخصوص كل حركة قبلها فيكون الحركات [illegible] للحركة بداية وهو المطلوب

ورد بأنا نختار الأول ولا نعني بالحدوث كون حصول الحركة ولا نزاع فيه وإنما النزاع في أنه ينتهي
إلى حادث لا يكون قبله حادث آخر ومنها أنه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم
أزلي لأن ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزليا وإذا
اجتمعت العدمات في الأزل فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع
النقيضين وهو محال وإن لم يحصل ثبت المطلوب واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف
يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى أزلية العدمات
أنها ليست مسبوقة بالوجودات ومنها أن الوجود يقال لها أنه ليس يسبق شيء من الأوقات وما يقال إنها لو لم يكن مقارنة
في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون فيها إلا واحد فيتبع فيما ثبت عدمه فالعدمات لا تقبل
في حين ما لعدم تناهيها لا انتهاء فيها فوجد ولولا الفضل بين أن العدم حاولوا بهذا الدليل التصريح
بشيء ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من قدم الأفلاك وحركاتها يعني أن كل حركة مسبوقة بأخرى من غير بداية
وبعضهم من أن مواد العالم أجسام صغار لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الأزل ساكنة ثم عرض
لها الحركة فتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من أنها متحركة تتصادم فتشكل فتكون الأفلاك والعناصر
والفلك [illegible] بيان أن السكون وجودي لأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وأنهما لكونهما أضدادا مسبوقا
بعضها بالبعض وسواء لو كان شيء من الأجسام قديما لزم إما كونه قديما وإما تعاقب الأكوان من غير بداية وكلاهما
محال أما اللزوم فلأن حصول الكون للجسم ضروري فإن العقل إذا تصور الجسم [illegible] جزم بثبوته له فلو كان
شيء من الأكوان قديما فذاك وإلا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا إلى بداية وهو الأمر الثاني وأما
استحالة الأمرين فالأول لما سبق أن كل جسم قابل للحركة من حيث إما بتمامه كما في الحركة المستقيمة أو بأجزائه
كما في الحركة المستديرة فكل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وبعض [illegible] إنما هو بإزاء قدمه والثاني لما مر من تعلق طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية
والمسبوقية وغير ذلك وهو [illegible] الكل أن الجسم محل للحوادث المتصف بها لكم المتناسبة ولا يبقى [illegible] الوهم
كذلك لما سيجيء في الإلهيات فإن [illegible] أفراد الصفات كلها فالمتطابق ودعوى القدرة بتة وإن أخذت
جزئية لم يفد المطلوب لأن حدوث كل جسم فإن حدوث بعض الأجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه
فلينا أخذ كليته ونبين بأن الأفلاك والعناصر كلها متصفة بالحركات والأوضاع الحادثة و
العناصر خاصة بالأضواء والأحوال الأخر ويلزم حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة فرجع
العالم [illegible] في الجسم بل كل ممكن يحتاج إلى المؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وسنبين أنه

فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى الايجاد ولا يكون
ذلك الا حال عدمه وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفات القديم ولانه
الاصل من يجعل سببه الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الاولى الا انه يتوقف على اثبات كون
الصانع مختارا لكن يشتمل على المغالطة المشهورة وهو ان تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل الحاصل
وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو
عن حيز اما مخصوص او غير مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير
والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر المفروزة
او غير ذلك من الاسباب الخارجة قوله السادس لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا
بينه وبين الواجب وهو اما ان يكون قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث
القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وايضا فهو
القدم عينه وايضا يعارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف
به اولى بالقدم قوله تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع
في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثاني يقتضي الاول وهو يستلزم المطلوب وبيانه
انه لو وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم
فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته التامة واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حادثا منهم
حاصلة في الازل بل كان بعضه فينتقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلة
في الازل او لا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فانه لو صح هذا الدليل فهو ص
لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا بالحقيقة بانه فيه لا يعاقب الحادث اليومي يتوقف على
استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل
منها بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شان مشروطة
العلل والمعلولات ليلزم التسلسل فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة
دون الحوادث المتصرمة لانا نقول بعض الدلائل لما انطبق في الصانع يتناول ما ينضبط الوجود
مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان
يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات مجردات مثل
ما ذكرتم في الحادث اليومي بعينه لحاجة الحوادث الى ابعاض الجسمانيات وغيب المجردات لما

من ان كل حادث مسبوق بمادة ومنها انا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو
انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة
ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص حتى يتاتى للفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص
خارجي فهو لم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته بلا مرجح وهو ظاهر لامتناع الترجيح بلا مرجح فلما لا نسلم
بطلان التخلف في العلم المشتمل على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح
المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في الهارب امام الحيوان رغيف
وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد
بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا
لا نسلم انه ترجيح فان تعلق الارادة مما يتم بالارادة من غير افتقار الى مرجح والى حصل انا نجعل شرط الحوادث
تعلق الارادة وتعلقه يمتنع التخلف عن تمام العلة قوله الثاني لما كان امكان العالم ازليا وكذا
صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكون القدم حقا اذ لو كان في الازل
ممتنعا بالحقيقة ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المحال فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان
مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال كان ذلك ترجيحا بلا مرجح مثل ما سبق
ذلك بالحوادث المطلقة والجواب بعد تسليم امتناع ترك الترجيح انا لا نسلم لو امكن وجود العالم
في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت برهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده
ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان لا ابتداء الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا والوجود
في الازل على ان يكون الازل ظرفا محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع
قوله الثالث قد سبق الكلام على ما يزعم الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة
وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قوله الرابع لما كان الزمان عبارة عن مقدار
الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم فلانه لو كان الزمان
حادثا مسبوقا بالعدم فسبق عدمه عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر
ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن لا يقتضي لذاته استحقاق الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يقتضي
لذاته العدم كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان
وسوابقها تحتاج لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان
لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم انحصار اقسام

اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض
خارج عن ذلك وكذلك سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لان معاني التقدم والتأخر داخلة في مفهوم اجزاء
الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة
الى وجوده لا يقال انما جاء ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص
واما في نفس اجزاء الزمان فلا لانا نقول لزوم التقدم والتأخر فيما بينها لكونه عبارة عن اتصال غير قار
ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان
فانه ليس زمانيا يعني ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يتصور تسميته زمانيا بمعنى آخر
وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه قوله ثم هذا والتحقيق يريد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر
به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم
او الحدوث فان ثبت للفلاسفة وجود الزمان على انه مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار
هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا يبطل الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري
اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى التقدم
العدد وجوديا فعليا في تقديرات متصورة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة
والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري تعالى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم
بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او
يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بانه لا يوجد قبل ذلك
القدر فيكون حادثا وهو محال **قوله الفصل الثاني فيما يتعلق**
بالاجسام على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات
المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو اقسام بعضها من الاربعة **قوله** جزء في المقدار
احترازا عن الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في
الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب **قوله** والماخوذ في الكل قد ذكر للكل من الجسم البسيط
والجسم المركب تفسيران احدهما وجودي والآخر عدمي ثم قال ان تفسير الاول هو ما حصل من اخلاط طبايع
اي ان يتألف من الاجسام المختلفة الطبايع ويساوي الجزء والكل في الاسم والحد وقد يعتبر من حيث
الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل للكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة

بالعموم

بالعموم والخصوص منها كتسمية الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات
حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يتألف
حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا والمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودي
وللبسيط عدمي ومن المأخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة
وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا بأي تفسير فسر وبأي اعتبار
اخذ والماء لعدم تألفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لا حسا
ولا حقيقة وعدم مساواة بعض اجزائه الكل كذلك فيهما كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين
مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ومساواة
جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار
الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس **قوله** ولهذا يريد ان اكثر المباحث التي يورد في الاقسام
الاربعة من هذا الفصل مما لا يتم عند المتكلم لابتنائها على اصول لم يثبت فسادها
مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام
مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة **قوله القسم الاول في البسائط**
الفلكية من جملة المباحث اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير
البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات
وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد يتعين
وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حدود محيط والسفل
بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد فاما ان
احدهما صح يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط [illegible] بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء
دون المحاط وان لم يحط كل منهما في جهة من الآخر فيكون متقدما على الجهة او متأخرا لا سابقا عليها
ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات
ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون للجسمين بحيث يكون غاية القرب من كل
منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان ولهذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه
كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زائلا
عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انه لا يكون الا من جهة الى جهة
فيكون الجهة قبلها وفيه فلا يكون متحددا به وجه اللزوم اما في البسيط عن الاستدارة فظاهر

واما في المركب فلان تاتلفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازم جواز
الانحلال لانه يمكن واحد من بسائط بلا ان احد طرفيه شيء غير ما يلي فيه بالطرف الآخر مع
تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة من حصول الجسم وفي
هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجسم على حركة الاجزاء على نحو المركب وبهذا ظهر ان الاستدلال
بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام فوجه له لما مر ان اثبات الدال وجهان احدهما
استدلالهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد غير محدود
ورد بالمنع فان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن
جميع الجوانب بحيث اذا تجاوز فيه حركة في القرب من جانب البتة على غاية الابعاد
الممتدة منه الى الجوانب لا يكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا
على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مال العدسي الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا
ومحدبه بيضيا ويتحرك على قطره الاطول او عدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء
فان قيل فليفرض المحدد واحدا لما سيجيء فيكون محدبه مستديرا كالمقعر قلنا
فيكون دليلا مستقلا برأسه لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح يحيط
به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي ما هما اعظم وكل منهما اذا ادير على
نفسه حصل مجسم واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو
ظاهر فلا يكون محددا للجهتين قف فوجه ثم من عدة اشياء جوابا عن سؤال تقريره ان المراد بمحدد
الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل
لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يتقوم بالمحدد فتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع
الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه
نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فكان الفلك
وتحديده ضرورة ان المحيط يتعين به المركز والمركز لا يتعين محيط لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية
فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك وحده لا الارض وحدها ولا كلاهما فان قيل سلمنا
ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن لم لا يجوز ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان
يكون محدد جهات النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط
به وان كان محاطا للغير بل الطباق على كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق
مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير
لم يكن نهاية الاشارات ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي من طرف الامتداد وتنتهي

الاشارات

الاشارات ومنها تخالف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع
مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان الكل
الى الجسم المشتمل على حقيقته الجهة بل لا يكون في ذلك الا ان الطالب للارض الاسفل ان النار لو فرض ثقب
في مقعر فلك القمر لكانت متحركة الى الفوق لا من فوق ولذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر
وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انما نطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي
يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة
الى فوق وتحت كسائر الافلاك بحيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي المركز تحت كالمقعر
فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره الى
المحدب من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان
تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركتها من تحت فوق
تنبيه لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والا كان لم ينتهي اليه الامتدادات
وتتعين به اوضاع الجهات وعلى اصله في الاجسام الحقيقية لا سيما وبعض من طلبنا الى الطبيعة والا لما كان
في الاجسام ما يتنقل صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقصد صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع
فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل
منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى عين الفاعل المختار لا الى ميل طبيعي لم يتم ما ذكروه في
اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر ليتحقق
الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل
الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم
والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشرع وبعض
المطلعة اي حجة انه لو تم ما ذكر ففي المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك
على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين قلنا
لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل مبدأ الحركة كما
لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا ذاتية ليمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتاخرين ان الافلاك
في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة ومع ذلك دوام انها يماس بعضها بعضا فيسمع منها
المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة

مستحسنة تعرف عندها العقول البدنية وتتحير النفوس البشرية قوله المقالة الثانية قد
انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية
من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها الآن نقص ذكر ما يتفرع عليها من الشرعيات
كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوات وغير ذلك وبعض مما يعين
على التفكر في خلق السموات والارض الموصل الى ما يرضيه ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعض
مما يتشبث به لفساده فيحكى لذلك وهذا العلم مما بينه اصحابه على طريق الحكاية عن علماء آخر في براهين
يسمونه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف
فينبغي فينحصر منه اذن نطق في هذا الفن قلة اهتمام بالمحل ويتخذ ذلك حجة على المتصدين لتحقيق العلوم للحاكي صح
الاسلامية صعوبا وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب النجم متحركة بالحركة اليومية من المشرق
الى المغرب ووجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة
اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات مختلفة غير متشابهة عجيبة صح
بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك كالحيتان في الماء بنوا
على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة
للحركات السبعة السابقة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد في جسم واحد واما جانب الكثرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الصغيرة المكوكبة كثيرة محيطا بعضها
بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل لانهم لم يجدوا في السماويات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم
ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة الاولى الى المجموع لا الى فلك خاص وذكر بان نفسا يتعلق بواحد تحركها
الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك
زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابع تحركها الحركة الاخرى
لكن شرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى
برج كما هو الواقع قوله وان لا كوكب عليه وانه يتحرك الى آخره ذلك من قبيل زعمهم لان
الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في الماء لا يقولون بذلك قوله يسمى معدل
النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر
الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر
الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي يلي المواجه للمشرق
شمال

يسمى الشمالي والآخر الجنوبي قوله وتتم دورته في قريب من اليوم بليلته انما قال في
قريب لانا نعتبر اليوم بليلته لمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق فوجدت
في تحركها الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك التي تحته بحكم المشائين لكونها بمنزلة
جزء منه حيث احاط بها وهو علتها خرجت صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فمع الحركة الوضعية
تحرك المحاط من تحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز
من المتمثل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحكم قوله ويسمى فلك
الثوابت سمي بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميتها
ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها
من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على
منطقة وقطب غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق
واقطاب باعتبارها لا يحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة مركبة من مجموعهما
ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل الاسرع على البطيئة ان اختلفت الجهتان والا لم يحس
بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالارصاد القياس ان الثوابت لا تحفظ ابعادها عن
قطبي العالم بل تتغير عنها واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى رأي بطلميوس ومن قبله
تقطع في كل مائة سنة درجة فيتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة وعلى رأي المتأخرين تقطع
في كل سنتين وستين سنة درجة فيتم الدورة في ثلاثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين من الدور
سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة في خمسة وعشرين الف
سنة ومائتي سنة ولواقفهم رصد مراغة فهذه لم يكونوا قد كل ما يقولون في الافلاك انما هو بحسب
ما يطلع عليه الا على التوسع قوله واستدلوا على ان الكسف بعض الثوابت وجدوا القمر
يكسف سائر السيارات وبعض الثوابت ما يكون على ممر قطبيه ان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم
في البواقي الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاحتراقها عند
مقاربتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لا فيه من حسن الترتيب وجودة
النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا
الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صفحة

الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفى الخطين الخارجين من مركز الكوكب الى الوصل بين العلى البروج اى احدهما من مركز العالم والاخر من موضع الشكل الناظر فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وعدم وجوده للشمس دون العلوية والثوابت علم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالالة التي تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى منقسمة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات العقل المستقيم فله عليهم الاعتراض بانه لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها فوقها واما لما الكلام فمثلاث يعني ان الافلاك الكلية التي للسبعة السيارة سبعة مثل فلك الكواكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين فوق نفسه ومن جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى التفصيل الحاصل في الجزئية التي تشتمل عليها الافلاك الكلية وفرادى شيم الى ذلك ما اوردوا بالرصد للسيارات من اختلاف واوضاع والحركات من الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وسنعرفهما وفيهما مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميله ثابتا لا يتغير والجوزهر يحيط به ثخانة مقعر ممثل عطارد ويقعر محدب المائل الماس لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز بماس محدبه محدب الموافق على نقطة والبعد منها بعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج ويقعره مقعر الموافق على نقطة والبعد منها اقرب نقطة عليه من مركز الارض مقابلة للاولى ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظين الوسط بعد ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلتين للخارج الغلظ ويسمى الجسمان متممين ويكون في كل التدريج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون في الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد

ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز بماس سطحها محدب الخارج بنقطة تسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحها على نقطة ولم يعتبر لها اى للكوكب فخصص بل اعتبر مصمتا فصوابه ثم في ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز سوى القمر المائل وفي البواقي ممثلها وان الكامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير بجملة مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لانه يدير مركز الكامل وسوى الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون مع التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والمائل في الممثل والكامل للتدوير اسم للخارج المركز اذا انفرد هذا فصول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر مائل في جوفه ممثل وفي ثخنه خارج مركز هو الكامل للتدوير فيه عطارد وللكل من الكواكب الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الكامل للتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

فلك الشمس

فلك العلوي والزهرة

الكامل للتدوير

الممثل لعطارد ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الكامل للتدوير

قوله المبحث الثالث لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين
تنصفان دائرتيهما بنقطتي التقاطع وبنقطتي البروج وأخرى تمر بالأقطاب الأربع وتقطع معدل النهار و
منطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غايتي بعد ما بين المنطقتين وسمي الميل الكلي فحصلت هاتين
الدائرتين تنقسم فلك البروج أربعة أقسام متساوية فسموا على هذه الدائرة ربعت مثلا صفحة
نقطتين بعد كل منهما عن الأخرى كبعد الأخرى عن أقرب طرفي البروج النهاية نوه سموا أربع دوائر بالنقط
الأربع ومنها الأسماء الربعية الفلكية وعرضوا الدوائر الست فالعظم العالم فانقسم الفلك الأعظم
وسائر الأفلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم
درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم منها دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين
ثالثة بالغا ما بلغ وسموا نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي يجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار على
سائر النقط الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى الجنوب للمعدل اعتدالا خريفيا
وسموا نقطتي تقاطع البروج والدائرة المارة بالأقطاب الأربع التي في جانب الشمال انقلابا صيفيا والتي في
جانب الجنوب انقلابا شتويا لأن الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الربيعي الى الشمال الى
الانقلاب الشمالي أعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال
الآخر الجنوبي أعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت ومنه الأسامي مأخوذة من صيغ ... وتمثيل
كواكب تحت هذه القسم بحذاء الأقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن بقيت الأسماء
الأسماء بين المحض وضبط الحركات قوله ولذا السياق يقطع من البروج على التوالي أعني من الحمل
الى الثور الى الجوزاء وهكذا ومن حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي أعني من الحمل الى الحوت
الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكواكب في سير البروج ... ال
جزئيات الأفلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل ... ذلك أن الشمس تقطع البروج الاثني عشر في
ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر ثلثمائة وأربعة وخمسين يوما وسدس يوم
وخمس يوم ... عشرة ... ومن السنة القمرية وزحل يقطعها ... سنة والمشتري في اثني
عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب
وأما التحقيق فيعرف من الزيجات قوله وأما تفصيل الإشارة الى بيان الحركات البسيطة
للأفلاك الجزئية الى التوالي وخلافه ... الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركز على منطقة غير معدل
النهار ومنطقة البروج وعن أقطابهما ويظهر في أوج الحامل وحضيضه ويعرف بسببها المركز الحامل

من صح

منطقة صح

سواه حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل المركز الحامل ومقداره في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني
ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور
فيما بينهم الا أنه نقل صاحب المواقف ... انه جعل حامل مركز التدوير حاوي الحامل
في الميزان والحمل المقابلة ... وجعل المدير اسما للمحرك مركز التدوير وأما ... المحرك
أوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان أعظم
منه في الحمل والأمر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل
يوم ثلث دقائق واثنا عشرة ثانية وبها يتحرك جميع أفلاك القمر فيسمى الرأس والذنب في ذلك
تنسبا اليهما فيسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار
ومنطقة البروج وغير أقطابها كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق ويتحرك بها الحامل
المركز ومركز وتسمى حركة الأوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الأوج
وأما حركاتها الى التوالي فمنها حركات الأفلاك الممثلة سوى ممثل القمر وتظهر في الأوجات والحضيضات
ومن على فوق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعض الى انها حركته واختار الآخرون كونها حركات
الممثلات بناء على أنها أشرف أعني كونها عظيمة والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لأن تحريك
الحاوي للمحوي ليس بلازم ومنها حركات الأفلاك الخارجة المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد
ومقدارها كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج
دون قطبيها و... فبمقدار ... وللمشتري خمس دقائق وللمريخ أحد وثلثون دقيقة وللزهرة
كما للشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر أربع وعشرون درجة وللأوج وعشرون دقيقة جميع ذلك
على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير أقطابهما وتظهر في مراكز تداوير الكواكب السبعة ولذلك
تسمى حركة مراكز الكواكب ومنها حركة النصف الأعلى من تداوير الخمسة المتحيرة على غير منطقة
حاملها والنصف الأسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل ومقدارها في كل يوم للتداوير العلوية
أعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها وللتدوير الزهرة سبعة
وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلاثة عشر جزءا
وأربع دقائق ولا محالة يكون النصف الأسفل من تداوير المتحيرة والأعلى من تدوير القمر الى خلاف
التوالي قوله وتبع للقمر يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع
لها ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حوامل تداوير المتحيرة على غير مناطق حواملها
المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن

من منطقة المائل وكل الميلين يسمى عرض الكوكب وحصته قوس من الدائرة المارة بقطبي
البروج وبراس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة
وبين راس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة
الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقاطع دائرة عرضه فلك البروج
عليها ان كان ذا عرض فو حـ ونقطتا تقاطع الاوج والممثل بالجوزهرين تعرفان بالمائل
حامل القمر الا فلك اي اذ في المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح
منطقة البروج بل مائلة عنها فلها تقاطع الافلاك الممثلة وتسمى الجوزهرين النقطة التي يجاوز
الكوكب الى الشمال من منطقة البروج بالراس والتي تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بينهما بنصف
المنطقة من الجانبين الا في قربا لتنين وهو الاضلع الى الشمال براسه لانه اشرف قبيل
ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه فو حـ فظهر مما لما اثبتوا
فلكا للحركة اليومية وآخر لحركة الثوابت وتاملوا احوال السبعة السيارة واختلافاتها
حكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا وللعلوية
العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومدير وخارج مركز
وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة فصار الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا
الحركات البسيطة وبنى ذلك على انهم اعتقدوا ان الفلكيات انما منتظمة في حركاتها
لا يعرضها وقوف او رجوع او سرعة او بطوء او انحراف عن سمتها فحيث ادركوا
شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير
للاختلاف بالسرعة والبطوء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا
اذا كان الكوكب يتحرك حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم
الذي يحس بقربه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد
منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب
يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط مستقيم ما بالمركزين
ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط في الجانبين
انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين والخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون
في النصف الاوجي من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف
الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت

المسافة

المسافة اعني القسمين من الخارج المركز فيرى حركته في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعلى
طرفي الخط متوسطة كما اذا فرض متحرك في ساعة في سمت من احدهما قريبا ولهذا كانت مدة فصلي
الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان قطع النصف من فلك البروج
واذا كان الكوكب في التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة
والنصف الاسفل في القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الاخر
يخالف حركته حركة حامله اسافل المتحيرة واعالي القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه
انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل
وذلك انما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقادير حركات التداوير والحوامل يرى الكوكب واقفا لان
الحامل يحركه الى التوالي جزءا ويرده التدوير الى خلاف التوالي جزءا فيبقى في موضعه كانه
لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير
يرده جزئين مثلا فو حـ وامثال هذه البيانات قد توهم ان اثبات الافلاك
الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من
الاختلافات اللازمة على التعيين بل اثبات الملزوم بناء على وجود اللازم وليس بمستقيم
الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك
الاختلافات لها اسباب اخر والجواب انها مقدمات حدسية حسب حكم العقل الجازم بانتظام
السماويات بثبوتها عند ادراك الاختلاف من غير ملاحظة وسط فان شئت فيما حقق
بذلك ما حدسه في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم
الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطوء مبني على التدوير او الخارج
المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسها او بالفلك التام فو حـ كما تحدسوا
سهولها او روساء الحسبانات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على
ذلك من الخسوف والكسوف وذكروا ان اختلاف تشكلات القمر بحسب وضعه من الشمس
بناء على انه جرم مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته
فلم يزل المضيء من جرمه الكري اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس
فيفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل
اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتقاطعان

في الاجتماع ولكونه تحت الشمس حينئذ يكون النصف المظلم منه الى ما يلي البصر وحينئذ لا كالذي من المحاق
وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر حينئذ هو القطعة المضيئة ولهذا يسمى بدرا وفيما بين ذلك في
سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة او
منفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل
الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال
وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنى عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف
اوضاع المساكن فوجه واذا كان القمر اشار الى سبب الكسوف وهو حيلولة القمر
للشمس عن عيون الابصار والاول بالنسبة الى الابصار حيث ما يكون وانما ذلك بسبب
توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويتحقق
ذلك في الاجتماع المرئي ويكون ان يحاذي على احدى العقدتين الراس والذنب او بقربهما بحيث
لا يكون للقمر عرض مرئي يقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين
الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نور شعاع الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي
او بالبعض فالجزئي ولكونه حائلا لا يعرض للشمس لاني ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز
ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استترق السراج بحرك بحيث يراه
قوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على
التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيماس
جرم القمر مخروط شعاع الشمس ولا يكون كسوف فوجه واذا كان
عند الاستقبال اشار الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان
على احدى العقدتين او بقربهما بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر
مخروط ظل الارض يحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على
ظلمة الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن
قدره منطقة البروج اقل من نصف القطرين فيماس مخروط الظل فلا ينخسف فوجه
بعضا لكنهم وجدوا بعض انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا
في القمر والخمسة المتحيرة احوالا مختلفة تورث اشكالات على ما اثبتوا الا انه فلاك و
الحركات مثل اشكال المحاذاة له واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى

لتشابه الحركة واشكال م

لحل

لحل البعض مع الاعتراف بالخلافية واذ هو صاحب الخيرة حل الجميع وهو اشكال
المحاذاة والتشابه اذ الحركة مركز مستقيم كالنقطة آ التي هي مركز كرة ب ج على محيط دائرة
كدائرة آ ه و ولما تلك الحركة في سطح حدث عند
مركز ذلك المحيط في زمن آ ي زمان متساوية زوايا
متساوية كزوايا آ ر د ه ر ه ويتبع ذلك تساوي
قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي آ د د ه ويلزم ايضا
ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة ز ايضا
متساوية في جميع الاوضاع كخطوط ز آ ز د ز ه اذ
كل منها نصف قطر دائرة آ د ه ويلزم الثالث يكون
قطر ب ج من الكرة المفروضة ابدا محاذيا بالنقطة ز
حتى اذا صار مركز الكرة من آ الى د كان القطر مثل ح ط واذا صار الى ه كان مثل ك ل فمركز
التدوير اذا كان متحركا على محيط حامل الخارج المركز كما فرض لزم ان يكون الامور الثلاثة
بالنسبة الى مركز الخارج لكنا بالارصاد المعتبرة لم نوجد كذلك بل وجدنا في القمر تشابه حركة
مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم و
محاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع
في المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج اعني
نقطة تتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج فاتجه اشكالان ووجد في عطارد
تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية
على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر
في المفرغ وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي بحسبها ينشأ به الحركة لم يتجه منها
اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والممثل
يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا عن الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل
لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوا للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما
على العقدة واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما عسى اذ النهاية حركة مركز
تدوير الزهرة من الراس الى الذنب وجاز ان يتنقل الى الجانب الجنوبي صار نصف مائلها

الشمالي جنوبا والجنوبي شمالا فطلعت الشمالية الى الشمال وسكنا الوا وعطارد بالعكس ولو
بدلنا الانطباق والانفصال بمحرك كان لم نذكره قوله للبحث الرابع في دوائر يتوهم ها
فلا حفظ السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واصلاحه في البلاد وفي طول النهار وقصره
وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت
ماسة الى مركز الارض فالافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فالافق حسي والدائرة صغيرة
من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط يخرج على استقامة
قامة الشخص من مركز الارض محيط وينفذ في الجهتين الى محيط العالم والظاهر ان الافق الحسي اقل من
الحقيقي بمقدار ما يقتضيه نصف قطر الارض واما الحس فلا يتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ لا نسبة
للارض بالقياس الى ما فوقها فهذا قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض
[illegible] مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبق
دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الراس
وان كانا غير قطبي العالم كان الافق قاطعا لمعدل النهار على نقطتين يسمى احديهما نقطة المشرق
ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط
المغارب ويقاطعها ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل وان حصر
للافق المائل [illegible] دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم
وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا حاجة في عدم اطراد
التعريف اذا هو في افق دولابي لمرور قطبي العالم عنده كونهما سمت الراس والقدم اعني حيث ينطبق
دائرة الافق على معدل النهار ومنها الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف
المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهر منها والخفي وبها يعلم بعرض عام ارتفاع الشمس الاكبر
وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض [illegible]
ونتوهم سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا
الدوائر الثلث قاطعة العالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احديها ما يسمى بخط الاستواء
وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية سمي افق خط
الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض
والنصف الخفي والثالثة تنصف الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين

صح
وبين الجنوبي والربع المسكون وان التي جوانبا والثالثة بين خط نصف النهار وبين الغاية
بين النصف الشرقي من الجنوب لارض العرض سناقص [illegible] وفرض سواه دائرة نصف النهار عرض البلد فوق سمت
دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس ولا محالة تساوي ما بين افق
البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب فهي افق الاستواء لا عرض للبلد لان خط الاستواء من كل
العالم المار بسمتي الراس والقدم ينطبق على المعدل ولا يبعد عنه وان الافق المنطبق على معدل النهار
يكون العرض في الغاية اعني تسعين ومن ثم ربما يكون للبلد عرض يعتد به الافق عن المعدل فاما اقتربا
ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي فالتفاوت من تسعين كان الباقي
عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار اقصى العمارة
في المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب الى ابتداء العمارة اليهم واخر العمارة عند بعضهم
ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس جزائر الخالدات الواغلة في البحر وبينهما عشر درجات
وهو قريب من مائتين وعشرين فرسخا قوله وضعوا المعمورة لما لم يكن على خط الاستواء
وما يقربه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لشدة الحرارة ولم يكن حوالي القطب عمارة اصلا لفرط
البرد وجد معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يقرب من عشر درجات في العرض عن خط الاستواء
الى ان يبلغ العرض قريبا من خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض
حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد
من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون
الشمس في اول السرطان المنقلب الصيفي فكل من الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء
اشبه شيء بالنطاق والمنطقة ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق وسواء الاقليم الاول
حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والاخر حيث العرض عشرون درجة وربع وخمس والثاني
حيث العرض سبع وعشرون درجة ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون مع نصف وخمس والخامس
حيث العرض سبع واربعون درجة واخر حيث العرض [illegible] وثلث ومنهم من جعل
مبدا الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة قوله فوق خط الاستواء اشارة
الى بعض خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما التي لا عرض لها فلكونها على
خط الاستواء يدور الفلك هناك دولابيا لان سطح جميع المدارات اليومية يقطع سطح
الافق على زوايا قوائم كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين

حيث العرض سبعون [illegible]
والسادس حيث العرض [illegible]
واربعون [illegible]

لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل
فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف
الاقصى وجب في فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطا فيكون بها الحركة
الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع
فيصير بها الحركة الاولى ابطا فيتفاوت الحركتان في نقصان مقدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس
وتسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان
مدار الشمس في هذين المعدل المار بسمت رؤوسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب
راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي ولكن غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد
مبدأ الشتاء فيكون لهم صيفان وشتاءان وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء
وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما عرض تسعين جزءا فيكون
قطب العالم على سمت الراس فيدور الفلك بكون رحويا ويكون معدل النهار منطبقا على الافق ولا يبقى للافق
مشرق ولا مغرب متميزين بل من جميع الجهات فيمكن ان يكون طلوع وغروب … النصف الشمالي
من جميع الجهات فيمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك
يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي
الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون
ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة ولا يتفاضلان الا من جهة بطؤ حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع
التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي
وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت هذه الافاق بالمائلة والافق يقطع المدارات اليومية
على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطع اعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد
ويكون هو وما هو اقرب منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب
القطب الخفي واما التي تقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في
العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية
اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان
اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان
الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات

التي تقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي
فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها
في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار
اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد
انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار
وتناقص الليل الى راس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى راس المنقلب
الاخر فيكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس
فصل خاتمة لبيان اكثر ما ذكروه من علم الهيئة فعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام
امرها امر ممكن يشهد به الامارات ودقة علم العلماء ما … اهله لا ما نشأ من الغواية عن الزيغ والعقائد
الدنية الاثيمة بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فروعا
هو تاثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وسواء قالوا انها
لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك ورد
عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمدا والمشتري ابيض والمريخ احمر
وانتم تجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين
في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه
وما نشاهد في الكواكب ليس الوانها بل اضواءها ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات
الفعلية او الانفعالية ظهور تلك الاثار سببا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لتلك الحركات
والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس في اجزائه اختلاف اورد عليهم تعين
بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او التدوير فيه
الى غير ذلك من الاختلاف فان اللازم على اصولهم فاجيب بان تمام الاسباب القابلية لا يتاتى اختلاف
الاثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وقد نظر فيه بان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم
فنسبته الى الكل على السواء فلا يتاتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا
من اصولهم على نفي الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المنسوبة مستندا
الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات للافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم
جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية

واحدهم بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سيأتي في اثبات العقول المجردة مع اتفاقهم
بان الحركة الارادية يجوز ان يختلف او ينقطع لمقتضى الارادة وانه لا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة قوله

القسم الثاني في البسائط العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة

انها اربعة النار والهواء والماء والارض لما من الشواهد الحسية والتجربة والتأمل في احوال التركيب
والتحليل فقد دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة
لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات
الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة
هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ما ذكروا
في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس
او رطب او على اللوازم كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة
او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف اما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو
النار او لا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول
الاشكال وحفظها ومن ربط للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له
قوة جامعة او مفرقة فمبناه التعويل على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام
في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق انه من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم
عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب
الكائنات مستندا الى هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا لغير الاربعة
مكونية عن تركيب اجسام اخرى ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
قوله ولم يقول الاستاذ يعني ان الفلاسفة في كيفية العناصر اختلفوا فمنهم من جعل
العنصر واحدا والبواقي بالاستحالة فقيل النار وقيل الهواء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من
جعله اثنين فقيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلاثة
فقيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وجعل النار
هواء شديد الحرارة ولم يذكروا القدح في الاقوال سيأتي نقلا عن الاستقراء الصحيح فتقع
ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقول الاستاذ الى اسوة ثلاثة الاول وجود كون

وقيل الماء

وقيل الهواء وقيل الماء وقيل

النار

لوصول

النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل لما
الكرة النارية ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك بناء على الفواعل المختار وان يكون ما يأتي بعد
من الشعل والنيران هو ابتداء اشتداد حرارته لا عند بلوغه الى كرة النار بعد عسر قبول الاشكال
وكذا كون الطبقة العليا من ذلك من التجربة والمشاهدة ولا محيص لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم
واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها لا تخلو عن ذلك والاستدلال بان شأن الحرارة افناء الرطوبات
والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية
الممتنع سهولة قبول الاشكال وكما غير مسلم بل انما نعني البلة والاجزاء المائية ولهو كذلك
لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف القالص عن البخار فانه لا يدل على ثبات الهواء
الصرف عن انعكاس اشعة الابعد انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما
يقال ان ذلك بسبب مجاورة البارد بين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة
فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب
فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة
والضعف المختص بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية
قوله ثم جعلوا يعني ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر لما كان جميع المركبات العنصرية
اعني المسماة بالمواليد اعني المعادن والنبات والحيوان يحتاج تركيب جميعها انما هو من هذه
الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلما نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب
مع تحلل الهواء وحصلان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتولد بحسب
ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوانات ولو فقد واحد من الاربعة
لم يحدث لان التراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا
في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شأنها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر
اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية بعيد طبخها ونضجها توجب حصول
مزاج يستتبع صورة نوعية حافظة لحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق
والانفصال والمتكاثر عن الانحلال اذ ربما لا تكفي تلك الاسباب المختلفات لكونها على التفرق والزوال
وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات فكيف يكون جامعة لها وانه لا بد للتفاعل
والاجتماع بين الجزء الناري وغيره من سبب يستدعي بتمام التأثير والتأثر فلم لا يكون هو المانع من التفرق

قبولها للاشكال

١٨٥

الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطين والعجين مركبا من الاجزاء الهوائية
او الغائصة من الاجرام السماوية من غير جزء ناري ولم لا يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد
امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فما ثبت بتركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات
كذلك قوله المبحث الثاني زعموا ان هيولى العناصر مشتركة فانها لصورها النوعية وخصوصيات
الصور انما هي بحسب الاستعدادات اي حصلها بالاسباب الكائنة فهذا يدل على الاستعداد وتجوز
ان يزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر
الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربع ينقلب الى ما يجاوره
فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الماء والهواء والثالث بين الماء والارض والى
غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين الماء والنار والآخر بين الهواء والارض او بواسطتين
فيقع ازدواج واحد وهو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد
اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاول ستة والثاني وهو ما بواسطة اربعة وبواسطتين اثنان فها
لجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربع في الثلاثة الباقية ويستدل بوقوع الكل التجربة
التجربة ولم نقل الاستقراء الاول انقلاب الهواء ماء فقد يشاهد ان تركب القطرات على الاناء المبرد بالجمد ولا يجوز
ان يكون للترشح او للانجذاب الانجذاب اليه على ما في ابوالبركات الا ان الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكنها لصغرها وجزء حرارة الهواء اياها لم يتمكن من ضرف الهواء والنزول على الفلك فلما زال الذي
سخونتها بمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان
للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان القطرات الا في مواضع الترشح على ان الترشح انما يتوهم
في الاناء المملوء بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء
الحار الصيفي بل لا بد من ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغي ان يتنفذ او ينقص بالنزول والصعود
فقطرات الاناء بعد ان القلنا ولو ادعى ان ذلك من مسافة البعد لزم ان يكون في زمان الطول والتوسع
تحلصه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء قوله المبحث الثالث كرة
النار شديدة الحرارة لما يجاورها الى جوهرها لغوث كيفية الحرارة النارية وسببها كان الطبقة واحدة
وهي صحيحة الاستدارة لتحد منها وسعقرها البتة على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة
عن هواء سخن بحركة الفلك فلا محالة يرتقي في المواضع القريبة من القطب لبطوء الحركة ويغلظ فيما
يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة

المحاط عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدلوا بان ما يشاهد من حركات
الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار يتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء بتبعها
للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلزم من جذب المحيط به وصل
ان كل جزء يعرض من النار له حيز معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له فلا يصح طبعا
فينبغي في الحركة ودوران الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار الملاصقة لكونها بسيطة فكون حال كل جزء
من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما
الهواء فتحته صحيح الاستدارة على الراي الاصح لما صححه مقعر النار له مفتقر لما يرى من المياه
والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية المجاورة للنار لخالطها اجزاء من النار
وتتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيتكون فيه من الارضية والدوائية والنارية وتحتها الهواء التي
يجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطة الاجزاء النارية وتصعد الى الاجزاء اليابسة
حيث انها يابسة يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة التي هي الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة
اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة اي ما يصله من انوار الكواكب وتحتها المجاورة للارض المسخنة بانعكاس
الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة من البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ
آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة
لاختلاف ما يخالطها الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات اصرفها التي الى الكثيف
بعضها بعضه المائية وتحفظ بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة
من الماء والتراب والثالثة القريبة من المركز فيكون طبقات العناصر سبعا وجعلها صاحب
المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكلية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها
المخلوطة من النارية والدوائية ووسطها الزمهريرية وسفليها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة
من الدوائية والمائية ولا ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى ما بعد عن مجاورة الارض والجلد
لا يكون زمهريرا وان الزمهريرية لا يكون هواء صرفا قوله وسط الارض مع الماء المنزل كرة واحدة
مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يدل الى
ذلك لا يقدح في كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة الى
لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين
الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة

الطبقة ٢

فصعدت عما افرط في ذلك لا نه لا انتشار الشئ والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بحسب التقريب فوجه والذي لا يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع
الارض لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت
الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب الى
الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب
اشد شعاعا من كونها في البعد ولكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحتر والحرارة اللازمة من
الشعاع الاضعف ولا خفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما نشاهد في السراج وعلى هذا يحصل
العمارة من الشمال الى الجنوب بالعكس بسبب انتقال الاوج من احد النصفين الى الاخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس
لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقرب بعد الارض فيبلغ الحرارة الى حد التلف والا جرام ولا
البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد الطاقة والصحيح وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار من ناحية
الشمال بانثلاثمه بسبب من الرحمة فيجذب المياه اليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة منكشوفة وقال
بعض ليس لانكشاف العذر المذكور سبب معلوم غير العناية الالهية فان ارادوا بذلك ارادة الله لان يكون ذلك الا ازليه
مستقرا للانسان وسائر الحيوانات في مادة لما لهم يحتاج اليه من المعاد والنبات فعدوا وظلموا في زعم
المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يعبرون عن
العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وبهولا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد
والاختيار فوجه ... والتحدي في كرية الكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض
في الوسط لعنوان وضعها من السماء لمركز الكرة عند محيطها وانها لا يتحرك لاهل المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا
على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة نقلنا الاثنية وبحسب النظر الطبيعي بما يتفق التتمة على
ما ذكره في علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الافلاك بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة
لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز محدد
الجهات واذا كانت في حيزها الطبيعي لم يتحرك عنه ولا اليه وان في الارض ميلا مستقيما على ما نرى
في اجزائها فلا يكون فيها ميل مستدير لتنافي الميلين فلا يتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض
من ان ما يحس من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية
من المشرق المغرب الى
الى المغرب وهذا ضعيف لا نه لا يفيد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يرول بالقاسر
فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا في الوسط ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فلتشبه

مذكورة في موضعها بالعلم بان الاشكال ثم مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا سائرا
بتقبيبه لما ساقل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر
له راس الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب
في بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية
الارض بانه لو كان امتدادها الطول اعني ما بين المشرق والمغرب على الاستقامة لكان طلوع الكواكب علي
سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد او لم يتقدم لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين في
ساكني منقطع العرض وكذا الغروب عنهما وليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين
بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الكسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها التي تتفق في آن واحد محاله
تختلف بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربيين بعد مضي ساعتين كانت للمشرقيين بعد مضي ثلاث ساعات
ان كان ما بين بقعتين نزلهما خمس عشرة درجة يبين مسكنهما المتفق العرض الغربي وعلى هذا النسق
فقس التدريج ولو كان الامتداد العرض اعني ما بين الجنوب والشمال على الاستقامة لبقي ارتفاع القطب
والخطاط الاخر على حاله بالنسبة الى السائر سائرا على سمت واحد لانتقص ارتفاع القطب الظاهر
والخطاط الاخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي
والوجه بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين
في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهم تسعة التدريج في هذين الامتدادين وكذا
في سائر الامتدادات الكائنة في سموت بين السمتين لتركيبها منهما بحسب ما تقتضيه التدريج فوجه
الا سبعا من اول التقدير واذا ثبت استدارة العذر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان
يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله
ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا تبين انتفاء سبب آخر
ولو سلم فما ذكر لا يفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يحصل الا بالرجوع الى ما
ذكر بحدس لكمال استضاءة القمر بالشمس قوله القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث
البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية شرع في القسم من مباحث المركبات اعني التي لا مزاج لها والتي
لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين
او ثلاثة وجعله ثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض
فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة ما انما تحلل

اولا ما يحم ... فيسلك في ... ولو كان توفيرا ان على سواء ... مختلفه من اعالي الجبل

من الرطب اجزاء هوائية ومائية من البخار ومن اليابس اجزاء ارضية مع الطبا اجزاء نارية
وقلما يخلو عن مائية ومن الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير
هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا
وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بها نزل
بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا
فكبيرا غير مستدير في الغالب اما يكون البرد في سواد ربيع او خريف لفرط التحلل في الصيف
والجمود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا
وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع
الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير متكاثف بالبرد من غير
ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للاجزاء من التصاعد او الضاغطة
اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح وهناك ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته
وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا
واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول
فكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو
الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ
بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج مطفى الى سراج مشتعل
فيسري فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه
لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او حية او
حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما تظهر
فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال
الدخان من الارض فنزل اشتعال الى الارض يرى كانه تنين ينزل من السماء الى الارض وهو
الحريق قوله وقد تنبعث الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذكر ان الادخنة
الكثيرة المتصاعدة قد يبلغ الى البرد فينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فيثقل ويرجع
بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الريح البارد وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار فيرجع
بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحار وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها

تصادم

عبد المجيد

تصادم الفلك اي تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من
الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة حرارتها ... حتى تصادم الفلك جسمه وقد يكون تموج الهواء
لتخلخل يعرض لجانب منه فيدفع ما جاوره وهكذا الى ان تفتر الحركة وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح
باي سبب يتموج واما الزوبعة والاعصار اعني ان ينفصل ريح من سحابة فتقصد النزول فيعارضها
في الطريق سحابة صاعدة فتدفعها الاجزاء الريحية الى تحت فيتموج جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع
الى فوق فيستدير وينضغط الاجزاء الارضية بينهما فتبقى ملتوية والحق ان ما اشتهر من احوال
الرياح القالعة للاشجار والمخطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص
القاطعة في ذلك يشهد بشهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان
الاسباب المادية قوله وقد يحدث في الجو ... هالة وقوس قزح واما الهالة فاحاطة
اجزاء رشية صقيلة كالمرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقعة في مقابلة القمر فيرى
في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك
الاجزاء الرشية شبح لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر فان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم
الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم يكن جسمه مخالفا للمضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى
شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا يؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيحصل لكل واحد
من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الغيم ... صلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واضح
وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لغلبة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء القوي كاجزاء
الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو
ومن جهة على ريح تاتي من تلك الجهة وبطلانها على ان السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد يتضاعف
الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولاجل ان تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب
وذكر بعضهم انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس فنادرة جدا لان الشمس
في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة
صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى تكون كحال البلور الذي وراءه شيء ملون
لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ولينا ظهورنا الى الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر
من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكانت
مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق

الأرض يتزعزع لتلك الأجزاء ولو ثبت الدائرة لكان تماسها تحت الأرض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر
كانت القوس أصغر ولذلك لم يحدث إذا كانت الشمس في وسط السماء وأما اختلاف ألوانها فلعل
لأن الحاجب العليا تكون أقرب إلى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى
أبعد منها وأقل إشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الأرجواني ويتولد منها كراثي من تركيب إشراق
الحمرة وكدر الظلمة ورد بأن ذلك يقتضي أن يتدرج من نصوع الحمرة إلى الأرجوانية من غير انفصال
الألوان بعضها عن بعض على أن تولد الكراثي إنما هو من الأصفر والأسود وليس له مع الأحمر و
الأرجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الألوان قوس
وقد شاهدت ذكروا أن القمر قد يحدث على النزرة قوسا حينا لم لا يكون لها ألوان لكن قد شاهدت
بتركستان في سنة ٧٤٣ في خلوة في حجرة القمر قوسا على ألوان قوس قزح إلا أنها كانت أصغر منها
بكثير وكانت تحيط بكاد يتم دائرة ولم تكن ألوانها في صفاء ألوان الشمسية واشتد أهل الكشف وكان
ذلك في ليلة رشية الكون فيه السحاب والقمر على قرب من الأفق

فصل النوع الثاني

ما يحدث على الأرض مثل الأحجار والجبال والسبب الأكثري لتحجر الأرض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث
يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا إما لقوة معدنية محجرة أو لأرضية
غالبة على ذلك الماء تعوق لا بالمقدار كما في الملح فإذا صادف الحر العظيم طينا كثير اللزوجة إما دفعة
وإما على مرور الأيام تكون الحجر العظيم فإذا اتفق بأن يحصل الزلزلة العظيمة قطائع من الأرض تلة
من التلال أو يحصر ثم تراكم عمارات تحت ثم تحجر أو بأن يكون الطين المتحجر مختلف الأجزاء في
الصلابة والرخاوة فتحفر أجزاء الرخوة بالمياه والرياح ويتعمق تلك الحفر بالتدريج غورا
يسيرا ويبقى الصلبة مرتفعة أو الحفر ذلك من الأسباب هو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة ساقا
فساقا كأنها ساقات الجدار فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال
على ساق من حلة فتحجر ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الأحجار عند كسرها
أجزاء الآثار المائية فيشبه أن هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل
الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون انحفار ما بينها بأسباب تقتضيه
كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الأبخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فإن
الأبخرة تنتشر على الأرض السهلة فلا يجتمع منها قدر يعتد به

فصل النوع الثالث

ما يحدث في الأرض وهو أن يعرض لجزء من الأرض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى

الزلزلة

رض

الزلزلة وذلك إذا تولد تحت الأرض بخار أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك وكان وجه الأرض
متكاثفا عديم المسام أو ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الأرض تحرك في ذاته
وحرك الأرض وربما شق الأرض فيخرج وقد ينفصل منها نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة
وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الأراضي الرخوة لسهولة خروج الأبخرة وقلما
يكون في الصيف لتحلل تكاثف وجه الأرض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة إذا حفرت فيها آبار كثيرة
حتى كثرت مخالص الأبخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن
الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الأرض بالتخصيف بغتة ولا شك أن البخار الذي
يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج فصل وربما ينقلب البخار إشارة إلى الأسباب
العيون والآبار والقنوات وذلك أن الأبخرة التي تحدث تحت الأرض إن كانت كثيرة وانقلبت
مياها انشقت الأرض فإن كان لها مدد حدث منها العيون الجارية ويجري على الولاء لضرورة عدم
الخلاء فإنه كلما جرت تلك المياه انجذب إلى مواضعها هواء أو بخار آخر ويبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب
ماء أيضا وهكذا إلا أن يمنع مانع يحدث دفعة أو على التدريج وإن لم يكن لتلك الأبخرة مدد حدثت العيون
الراكدة وإن لم تكن الأبخرة كثيرة بحيث تشق الأرض فإذا أزيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذا
وإن دفعت إليه حدثت منها القنوات الجارية والآبار مصادفة المدد وفقدانه ولا يكون سبب العيون بحسب
والقنوات والآبار مياه الأمطار والثلوج لأنا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها قوله
ثم إنه معترف في بعض أن ما ذكر من الآثار العلوية أي التي فوق الأرض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها
إنما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين بإسناد جميع ذلك على إرادة القادر المختار ومع ذلك فالعقلاء
معترفون بأن ما ظنوه مبنية على حدس وتجربة شاهد منها لما في الحمامات والحمام من تصاعد الأبخرة وانعقادها
وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالأنفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والألوان
وانعكاس الأضواء على الأشياء المختلفة إلى غير ذلك فقد أوضح أمثال ما التجأ وصح للمشاهدات بعد ظن
استناد تلك الآثار إلى ما ذكروا من الأسباب وقد يقضي العقل بقوانين الأحوال بما يعتقد الشيخ الحدسي
ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا أيضا بأنه لا يمتنع استنادها
إلى أسباب أخر لجواز أن يكون للواحد بالنوع علل متعددة وأن يكون صدوره عن البعض غالبا
وعن البعض أكثريا وبأن في جملة ما ذكر من الأسباب ما يحكم الحدس بأنه من تمام السببية بل يفتقر
إلى الفاعل القوي روحانية لولا هي لما كانت كافية في إيجاب ما هي أسبابه فإن من الرياح ما يقلع الأشجار

العظام ويخطف الراكب من الحمار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه ويقع على البحر فيغوص فيه
ويحرق بعض حيواناته ومنها ما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة
حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحترق من الذوب ويذيب حديد الترس ولا يحرق
الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات طولية وعرضية الى غير
ذلك من الامور الغريبة التي لا يمكن فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تاثير القوة
الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار
في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر
بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف احجبوا
واحرام الكفرة بغتة باستعمال بعض تلك الاحجار حتى تهطل متضرعا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه و — الى صح
على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات وسنة في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال
المطر وتحريك سحابة قدر ما يظل اولئك النفر فيما يريح ويدفع عنهم البعوض يستتبعهم اذا ساروا
ويقف اذا وقفوا ويرجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة يكفيهم وريح الى خلاف
جهة هذه الريح وانكار هذا هذيان من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي ينفخ العقد — نسخ
من الحديد عند قراءة القرآن عند اصابة ... ولعمري ان النصوص الواردة في اسناد امثال هذه الآثار
الى القادر المختار خاطئة وطرق التبدي الى ذلك واضحة لكن ... فمالهم ينفذ في حد

القسم الرابع

شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام وفصل مباحث الاجسام على التفصيل
ومنها المركبات التي لها امتزاج وهي مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسام وثلاثة مباحث للاشارة
الى الاقسام الثلاثة للممتزجات اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق الكلام في ذلك مبني على قانون
الفلسفة وانما آثر في تفسير المزاج طريق التقريب على طريق التحقيق بان نقول هو كيفية متوسطة
متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المتكسرة سورة كل
من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسط والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها
وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل لا حاجة الى ذكر
المتوسطة قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجزء
البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر الثانية على ما سيجيء من

نعت

معناه فالتحقيق دون الاعراض ولو ذكر بدلها الملموسة لكان وجها اليحد لدى وعبارة ابن سينا في العا
خالية عن الفائدة جدا وذلك انه قال المزاج كيفية حدثت عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة
الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها
كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التقريب وقد فالشرطية
اعني قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرارا لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج
اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا ان يجعل صفة كيفية متشابهة هو ذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا
بقوله حدثت كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في
طريق التقريب بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر
الصناعة وفي التقريب الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اوفق بـ
التحقيق الفلسفي فان قيل قد خرج عن التعريف توابع المزاج قلنا وكذا اذا جعلنا الشرطية من تمام
التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة نفي الاشعار وانما المتوسط فتعسف على ما يجيء ان
شاء الله تعالى لم لا يتوضح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان
تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكونه خفيا وانه
في الامتزاج انما هو بطريق المماسة ومن يكثر يكثر السطح الحاصل يتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها
فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير الجسم لا انه اشترط
وضعا خاصا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وانما اشترط المجاورة ولو بوسط
او وسائط فالبعيد لا يحصل الا بعد انفعال القريب الحاصل بانفعال ... فالمؤثر في البعيد هو المتوسط
عما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التاثير
بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتاثر بلا مماسة كما في تسخين الشمس
للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربع لان في كل منها
فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا لم يكن من الماء
والتراب لا يترتب عليه اثار الامزجة الا بعد تحلل الاجزاء وحرارة فوق تاثير الهواء فعلى هذا لا بد
في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد فلا بد من الاثر الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز
حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها صارا واختلطت تفاعلت لا محالة
وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل من الكيفيات الاربع نظر

الطبيب اذ لا ثبوت عنده للصورة النوعية واما الفلاسفة على اثبوتها عاسبق من الادلة جعلوا
الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومنع ما عليها
ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب
الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان
شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان
يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم تنكسر
عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر عند
ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الآخر وهذا محال واما
توسط الكيفية فان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا يكسر صورة
الهواء البارد برودة الارض ولا صورة الماء الحار حرارة ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا
معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا اعتبر ضعفها الكاسرة فكذا اذا كان المعارض ذلك بل يلزم اجتماع
الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان
مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان
هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فعلى الصورة
لا بتوسط الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها
الكسر والحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لان الاعراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول
بفاعلية الصورة تجوز والحق ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبداء
المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل
مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج هو كل كيفية سورتها
لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر
بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بما هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع
ان يكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية
في شيء لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور ومنها اعتراض آخر
وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة لمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب
انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا

تكسر

لهواء ويكون ذلك والغرض ان ما ذكر مشترك الالزام لان فعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اه م

لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس هيهنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار لعدم وجود صورة كاسرة
بل يستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبداء الفياض قلنا
فليكن الامر في المزاج كذلك كان لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث
اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد ولما النزاع في الفاعل وان زعموا
ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فهو ظاهر انه
ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج
بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء
البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل
عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاورة بواسطة الكيفية فانه كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته
فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته
وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاورة وحل مهن الايراد على القائلين بكون الفاعل
هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر
والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعل الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر
والانكسار بين الانفعاليتين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل اذا كان في الفاعلية فساد فلا فساد
في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم لكن
انما يدل في حدوث الكيفية المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكيف لا
تمتنع فعل الانفعالية في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا تمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كا
لرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر بيبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار
تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الغالب ان معنى ثبات الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في
كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج يماثل الحاصل في الجزء الآخر اي يساويه في الحقيقة النوعية
من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا البواقي ولا يرضى اذ لو اختلف الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه الحسي لشدة
امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال
ولم يحصل كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس
انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر

بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا
للامتزاج وكذا في الشفاء وما ذكره في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستحر
بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصد الى دفع اعتراض
الامام بدخول تواضع المزاج في تعريفه مخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم
من اللفظ والمذكور في كلام القوم قوله فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا وقد
عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل الصورة النوعية للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى
مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء
في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على
جواز استحالة كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى تكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية
المتوسطة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم
الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودته الى الحرارة من غير كون وبروز ولا ورود عليه من
خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل وكان الاطباء ذكروا بان هذا الاصل للحكماء لكونه (في الكل صح)
من مبادي علم الطب والحكماء للاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان
جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل
ولعله مبني على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو
امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس في نفس الصورة لان وجودها
وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان يشتد ويضعف الكيفية الى ما يناسب الصورة التي تفسد ويشتد
الى ما يناسب الصورة التي تكون ولا يخفى ان الاستحالة لا تقتضي الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكره المتن
استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وبيانه انا اثبتنا حفظ الصور النوعية لزم حدوث
كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج ليستعد المادة بذلك لقبولها وهذا بعض
الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة عن الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه
نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل الكيفية
المتوسطة بحسب الحس مع كون الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها قوله ثم التعريف (كون صح)
يشمل المزاج الكائن اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج
الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج

على ما يظهر بالتدريج والانبيق وانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميز الى جسم مائي قاطر وارضي
متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعرض الكيفية المزاجية الاجزاء
الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها
وكيفياتها فيحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية
فلا يدخل في التعريف له لانه لم يحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها وكيفياتها قوله
فالمزاج نوع آخر فقد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة
حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية مع بقائها على صورها النوعية وانما استحالت
من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة هذا راي جمهور المشائية فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة
الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة
الذهبية وتحصل من المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان يكون الصورة الحادثة انما تسري في الاجزاء
المركبة دون البسيطة او يكون صورة البسيط مانعة منه وحينئذ لا مزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة
الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة لعدم الاختلاط وعدم
الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تمامها معلوم قطعا الثاني
ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان يخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورته الخاصة
ويلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة نوعية لبعض الانواع
الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال
بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الغالب
منها هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فسادا لآثارها اعني الكيفيات
وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم التدريج
والانبيق قوله ثم المزاج بعد حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب
الاعتدال الحقيقي او العرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين
الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي
التغير على ما هو ظاهر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث
هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي

والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان
يكون عنصر غالبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس وان صاحب القانون التساوي بالتقاوم حيث قال
الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة فزعم ان ارجح ان تساوي مقادير
الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السواد مثلا في القدر عبارة عن تساوي مجالها و مجلها مد
التقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي
ميول عناصره الى احيانها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول لا يكون
بدون تساوي مقادير اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه لو كان
الغالب في الكم يغلب في الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول يختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانه قد
تعاون الصورة النوعية في احداث الميل وقد تعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء
المسخن بالنار فلا يتم المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميول تساوي عناصرها كما وكيفا ثم قال
والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل العرضي والخارج
وبما نسمعه على باب يجري خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات
مراتبها في الشدة والضعف لا امتدادها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما
ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا اجزاء النار اضعاف برودة الماء
مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده
بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج
عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعتدل العرضي
من الاقسام الثمانية للخارج عنه مما ذكر في هذا الانحصار وممنوع اذ ربما يكون جميع ذلك اجزاء الاقسام الثمانية
للخارج عن هذا الاعتدال الحقيقي قوله وهو ممنوع بعين يجوز ان يكون الاجتماع
المؤدي الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث الجزء
الناري تحت الارض مثلا فيمتنع كل منهما صاحبه عن الميل الى الحيز قوله اي كيفيتين
غير متضادتين تنبيه الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة
جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور
مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الا
قسام الثمانية اربعة اخرى من المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار

او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار
والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا قوله وقد يقال المعتدل ما تركان هو المعتدل الحقيقي
مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل العرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا
من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط
الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب
الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة ومن الاعتدال بعرضه له ثمانية اعتبارات او من العضو
لان الحقيقة المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص وكل
من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج عن النوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف
من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك
البدن واما بالقياس الى الداخل عن النوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص
الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الاول فان مزاج هو الذي به صحت انه انسان ما
مزاج الى نوع عرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله عرض يتردد
فيما بين طرفي افراط وتفريط يعتبر عندنا بسمت المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على
مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين
ولا تنقص عن عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل نوعا اخر واذا
نقصت عن عشرة لم يكن انسانا ايضا بل الاتباع له مخالفة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين الافراط
والتفريط هي الاليق به من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان
ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من
صنف في غاية الاعتدال من سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا
بامتناع وجوده لكنه بعيد وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد يجعله الاطباء دستورا ليقاس
اليه سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر
اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنه لم يكن تركيا بل صنفا اخر وله واسطة
هي اليق به من اي فرد فرض من افراد الترك من افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة
النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين الى انسب بالصفات المختصة
به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يحتاج كل زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا

ثم لا خفاء في انه لا بد ضرورة ان مزاجه وسوء شأنه عن مزاجه ومن شيخ او صبي او كهل واما طرفا الافراط
والتفريط لا بعد امين ضرورة ان ليس لكل مزاج صالح له مع اختصاصه بمزاج معين في بينهما واسطة
اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فعلم ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح له
فعالم من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن
عن يمينه وطرفان اذا كان ورماه لكن العليل واسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان
يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض
النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجة حالاته
وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو
مجموع اذ الكافي ان الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيتحصل لذلك مزاج
مجموع البدن مزاج عضو واحد فان فيه للعضو نوع من انواع الكائنات يشتمل على اصناف
مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج
دون التحليل فيما بينهما قال لا قلنا ثم اني انهم نظروا الى ان الطبيب ينظر في احوال بدن الانسان
واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه
وتعادلها في المزاج بان يكون ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ حرارة صح
ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب
جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة
وبالجملة يكون الحاصل للمجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا فنادي انه ليس منها افضل من مزاج جملة
البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها مكانه محسوس وضع واضافة
للبعض الى البعض او كيفيات يحصل لجميع الاعضاء من جهة تاثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من
غير امتزاج واختلاط للاجزاء فتوجه والخارج عن هذا الاعتدال يعني الاعتدال العرضي
المعتبر بحسب الطب منحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي
او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس
او ابرد وارطب او ايبس واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بالكيفيتين
متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا
الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا لان الخارج عن

الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق بالممتزج واذا
جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا فالاول ثمانية
اقسام حاصلة من ضرب اربع اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون
حاصلة لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين
ونقصانهما وزيادة الاول مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنا عشر لان اقسامه الخروج واليبوسة م
اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واما بالبرودة مع الرطوبة
واليبوسة يصير اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من
الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما اعني عدد
الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما
الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض فرد اخل بعض هذه
الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلاثة وستين فاستوجبنا العلامة الشيرازي ثمانية ثم اجاب بان معنى
هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله
وانسب بافعاله اعني ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلائم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا
الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان عرض زيادة او نقصان
في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من
الحرارة عشرين والبارد من البرودة عشرة فاذا زادتا او نقصتا فصارت الحرارة اثنى عشر والبرودة
ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت
البرودة ستة مع كون الحرارة اربعة عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط
اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثلاثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال
بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة
ان يكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او
نقصانها او زيادة البرودة على النصف او نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف نقصان
البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كيفيات العناصر

فلا يرد ههنا ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم امتنع الخروج
عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد اجزاؤهما على الاخر وذلك لان المعتبر ههنا تساوي
بين كيفيات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتعين النسبة لا تتصور الا بشرط ما ذكر من الكيفيات
فليتامل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيات المتضادة بين عن الاعتدال المختص بالنسبة الى الواقع بان يصير
مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس في ذلك
لانه ليس هناك كمية متوسطة يحكم بعدمها ما دامت النسبة محفوظة وان كان بين المتضادين
واختلفوا في اعدل البقاع بعد ما اتفقوا على انه اذا اعتبر الانواع كان اعدل الامزجة اقربها الى الاعتدال
الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف في اقرب
الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتنوعة التي تحتاج على بعضها
الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها
الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا
سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر
والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم
بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين
وابطأ عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلهم في السنة
صيفين وشتائين ومع ذلك مدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف ... كسائر الفصول ههنا ...
فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير بل هي في قرب المسامتة فهم دائما منتقلون من حالة متوسطة الى ما
يشابهها فكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الراي بوجهين احدهما ان الشمس
تسامت رؤوسهم في السنة مرتين ولا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف على
ما هو غاية الميل الكلي فهي دائما في المسامتة او في القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان عند المسامتة
في زمان يسير كما في الصيف عندنا تسخن مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد
التسخن تسخن جدا فهذا اول وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا
للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان مدة المسامتة بين هناك اما كثيرة فيكون
النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من غير الدائم وان قوي
كالحدد ... بقوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان

شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم ووصف لبعضهم عرضها بسبعة واربعين
ضعف الميل الكلي كبلدة سراي لكونها على غاية القرب منها مع ان بعدها عن سمت رأس البعض على الاستواء
فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا انا ملنا لان ما قيل ههنا الى ان
لهم من اسباب السخونة ولا مهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك
بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين في البقعتين واما بلدتهم لو انحصر سبب الحر
في قرب الشمس من سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان يسد حر صيف البلدة المفروضة بسبب
تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا و
قصر ليلها ثمان ساعات كذلك علة في خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء
متساوي الحر والبرد وايضا المالوف لا يوثر فلعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لا يتاثر
امزجتهم ولا تسخن من حر مسامتة الشمس ويتبردون بالهواء عند المسامتة اعني عند كون
الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بحاله في البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم و
يوثر فيهم لعدم الفهم به ولا انفعالهم من شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف
ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن حجاج ابن
سينا على كون سكان خط الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى
اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال يعني انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم
نكاية من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات
لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة المالوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين
الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بما لا ثار كما هو مذكور في المتن عن
الشيخ وعمه اشار الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير
ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقي
الذي هو تساويها وهو محل النزاع ودفعه ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبا
لمواهب المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب
من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان علم الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في
الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس
يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلانه انه لا يوجد في خط الاستواء وما يوازيه الا صنف ... حالهم

بعد صح

دايما صح

الرابع

عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلاده بل هي خالصة للاسباب العلوية فان قيل
اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن المحاذاة التسامت
والاحتراق المحوّل حاول ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال
والجنوب قلنا التوسط هٰهنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها
بخلاف التوسط بين القطبين فانه يستلزم الشمس دائما على السواء واصل ذلك التوسط دائما في المسامتة
او القرب منها واما صحة الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت قطبي الجنوب والشمال وليس كذلك

قوله وفيه مباحث بعد الفراغ عن معرفة القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المرتب عليها الكلام مما يتعلق بالاجسام شرع في التفصيل وبيان المركبات التي لها مزاج شرع
في مباحثه ومن ثلثة حسب اقسام المركبة المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان
ووجه الحصر ان المركب ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية
وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس
والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما ادعي حصول الشعور والارادة للنبات
لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم تلقح منه لم
تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود ومجانبتها الموانع الى الفضاء ثم هذا
ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية فانها على الامزجة على الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية
من التدريج فانتقاص استحقاقها الصور الحيوانية وصور اصحابها اولى ان يبلغ فعل الاشياء الى حد الصفة
والحاد وكذا النباتية ولذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النبات ما
وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليها الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة فهي شبيهة
بالحيوان اشارة الى الدفع وقيل على انحصار الاجناس في الثلثة حسب توجد اشياء ليس فيها
مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات والمعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته
كالعظم والشعر والبيض والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات
والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالازهار والشجر ونحو ذلك

قوله المبحث الاول
اقسام المعدن خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط
الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة قال ما الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس
بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية فيهما يفعل ذلك الجسم الانطراق وهو

الا انه فاح في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء
والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة
الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس
يتخذ منه مرايا الخواص وذكر الرازي انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد
الصيني والهفت جوش مجموع مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير
الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وتشهد الامارات بان هذه
الاجساد السبعة من الزيبق والكبريت واختلافها في الانواع والاصناف على ... الى اختلافهما في صفاتهما
واختلاطهما وتأثير احدهما في الاخر اما الامارات فهي انها سوى الرصاص يذوب ويسيل مثل الزيبق والزيبق
ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد السبعة ... الزيبق مركب
من مائية كبريتية وامتحان على الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض الرازي بانه لو
كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد
مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة صغر
الاجزاء واما التفصيل فكونه مع انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر
تاما فان كان الكبريت مع ذلك ابيض غير محرق تكون الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة
غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل النضج برد
عاقد تكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية
تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلة اياه شيئا فشيئا تولد الرصاص
وان كان الزيبق مع الكبريت رديئين فان قوي التركيب والزيبق ... الكبريت احراق
تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يجهدون في هذا ...
بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا تحصل لهم بذلك غلبة الظن بانه الاحوال الطبيعية
تعادت الاحوال الصناعية واما القطع فلا يرغبه احد قوله وتكونها بالصنعة يعني ان
الاكثرين العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه
لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها يتميز هذه الاجساد انواعا
امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ
الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون

اهل صح

قبل صح

النوعية
من الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نسلم اختلاف الاجسام بالفصول والصور
بل من تماثلها لا يختلف الا بالعوارض التي تلحق بها الا بالتدبير ولو سلم فان اريد انه مجهول لنا الصور النوعية و
الفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علمنا منها بالذات الخواص والاعراض وان
اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد
على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا نعلم على التفصيل كالحيوان المتولد والعقرب
من البادروج ونحو ذلك وكذا بعض الترياق وما فيه من الخواص والاثار بناء على امكان ذكر
نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا في انه
اسم بلا مسمى **قوله** والثاني اي الذائب المشتعل سوا الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم
المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه ويسمى الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية
تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد
وكالزرنيخ ومنو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل **قوله** والثالث اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل
ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات ونوع من
ملحية وكبريتية وحجارته فيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح ويتولد من ماء خالطه
دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولهذا يتخذ الملح من الرماد
المحترق بالطبخ والتصفية **قوله** والرابع الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبتها استحكم الامتزاج
بين اجزائه الرطبة العالية والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقها مع احالة البرد للمائية
الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حسية دهنية ولذا لا ينطرق ولان عقده باليبس لا يذوب الا بالحيلة
بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بحاله واكثر المذاهب ذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار
قوله ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها اذا لم تكن قوية كثيرة بحيث تبخر
الارض فيحدث عيونا او زلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة في الاجسام
التي هناك على ضروب مختلفة فتستعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور بها تكون انواعا من
الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة لها فيها فما جاز زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء الا ان
العقاقير المتولدة انما هي في تلك الارض ولا صفاد لكن بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل
الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في انعقد الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يحصل ما يشبه
بعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر واما الكلام في عمل جميع ذلك الجوهر **قوله**

ويتولد من ماء خالطه الارضية كبريتية بالفعل اللطافة والخامس اي الذي لا يذوب يطرق ليبوسته ما استفد الا من اجزائه الرطبة والاجزاء المسؤولة بحيث لا يقدر على تفريقها م

والتحقيق ان يقال ان المزاج الكامل هو بقاء الاجزاء على البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد
المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لا تبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المعدوم عند تغير
الاجزاء حرارة التركيب المفضي الى حصول المزاج والتابع لمفصول الاجزاء لا كتركيب الشخص من الاعضاء لا تكف
عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بحجم الزيبق والكبريت
ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير
ووزنه اكثر على ما سيأتي **قوله خاتمة** هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة
في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين الجزئية
جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امر فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت الاشارة الى ان
اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات الى كثرة
الاجزاء وقلتها مع تخلل الاجزاء الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع
ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه وقد اصلح فاوزانها في الماء بعد التساوي
في الموازنة مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة
ومائة من الذهب وجزء الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا
وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب
اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة
مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجسام التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقف
الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل تميل العمود الى جانب الجوهر
الاثقل وكل ما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويتفاوت في الاستواء الى زيادة في الحجم حسب
زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثله وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام
الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالغوص يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما
وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة
والثقل بان عمل اناء على شكل الطرجهالة مركبا على عنقه شبه ميزاب منحنيا كالمنحدر الى الابريق
وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت راس الميزاب كفة الميزان
الحساس الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا الكل من الفلزات والاحجار
ليعلم ما بالقوة في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من باب عجيب في خواصه

فصل الحرنق ولا شك ان الكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول
فصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء لمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وغيرها
بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون مادة اكثر كان حجمه اكثر وثقله اقل بنسبة تفاوت
المادتين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال
من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعون مثقالا وثلاثة ارباع مثقال و
الماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر
منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو
ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء يخرج من الاناء لمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما و
لمقدار اوزانها عند كون الفلزات المذكورة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال
من الياقوت الا سماجون ولمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء وهو هذا

جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حيث يكون مائة مثقال في الهواء	جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الا سماجوني	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء لمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما

الذي مع

فوجه المبحث الثالث بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات لانه اقرب الى الاكمل
فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا توجد في المعدن وتقاربه الى الموجود
في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذكر ان له مواضع تقوم مقام الرحم
والذكر كعقد الاغصان والفروع وفي البزور مواضع متميزة صغيرة يتولد الاغصان وله
عروق بها يتغذى ولحائه يستحفظ واجزاء كالتي بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر
وله فضول تبرز كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل
المقدار كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة فوجه فمنها الغاذية المخففة على انها
في مقابلة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها
نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف
فيما يرد على البدن من حيث الطبع الى ان تحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا
حق احالة الغذاء الى ما يليق بجواهر المغتذي والغاذية من التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد
الى ان يجعل جزءا بالفعل من هذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي فمن تغيير
الهاضمة ان يكون بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغيير الطعام
الى الكيلوس او في الجوهر كتغيير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم ومن تغيير الغاذية ان يكون بالغذاء
ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعنى المشاكلة
المماثلة في الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامات احدهما بيان وجود نفس
الفعل وثانيها بيان تغايرهما اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم
الى المعدة حركة صاعدة كما في النائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف
الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا خارجا للقطع بانتفائه ولا
ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شيء
او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا
تدرك المعدة عند شوقها الى الطعام يصعد ويجذبه ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير
الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة
ليست ارادية اما في الغذاء فلعدم شعوره واما في المغتذي فلوقوعها بلا ارادة تبتني
على انه اراد بالارادية ما تنسب الى الارادة على ما هو الواقع بارادة المتحرك والغاء بعض

شرع مع

لا ارادية الماسكة نفعا للغضب باخضر عيان ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول
بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى تحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جرم الرحم
للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد تتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجذب كل واحد منهما بعرق
صاحبه وتنصب الى عضو مخصوص وتجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور
ذلك الا بقوة جاذبة ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان
يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر
الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها تتحرك الى فوق حتى يحس
بنزوعها وتحركها الى فوق وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين
واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط ببعض من الاخلاط فلو لم تكن فيها
ما يدفع غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم
الحموضة والحشاء ثم عدم الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط والاعضاء وهو بعينه
تحقيق هذه القوى ليبين على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة من قوة واحدة
طبيعية وللتغاير بعض الاعضاء ضعيفا وبعض هذه الافعال قويا في الباقي ولا يخفى انه
لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف في عائد الى اختلاف الالات والاستعدادات **قوله** ويوجد الاربع يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
في كل عضو لانه يحصل في الغذاء الى الاعضاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع
وقد تتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي من الات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم
وماسكة له فيها وهاضمة الى ان يصير صالحا في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء
ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما تغيره الى مشاكلة جوهر
المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما تخالطه ذلك في الملائم وكذا الكبد والعروق **قوله**
والاحصر لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له
في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المغتذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزم خلع صورته وذلك
هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتدائه من الفم او يلزمه خلع صورته
فاما ان يلزم من ذلك الخلع حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو
اولا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي
به يصير رطوبة مائية وهو لا يكون في العروق اولا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون
هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل ما لا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان
يتغير ويتنتن وان لم يتخثر ويصير له كيفية مثل كيفية طعم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح
المعدة بل كانهما سطح واحد يشهد به التشريح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما
يتوهم بعضهم ان هاهنا مراتب اولها الهضم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق
خطا لما هو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم
الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين
اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها الى دبا الكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها
تغير يعتد به وحاله متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل
من هذه الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد عليها من الغذاء اما لكثرته
واما لان في اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم الاول لو فضل كثير لانه يفعل في الغذاء وهو
باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار الحيوان سيما
الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى التنوع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغير لا يمكن الادراك طبيعي
للنافع ويصحبها في باقي الهضوم ولكان غذاء النبات قليلا اصلا والى شغد ينبع كثرة الفضلات وهو
الهضم الذي يكون فضلته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بحدس طبيعي ومن مباعد صغيرة جدا تحوى
الكثير في البول والباقي مطبوخ الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فالمدفوع فضولهما اما ان يكون خروجا
طبيعيا اولا والثاني اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال الى غير خامة كالصديد والقيح او تأم اما الى حال يصلح
للتغذية كالنفث النضيج الخارج في البول في حالة الصحة مما فات القوة الغاذية اولا كالمدة التي تخرج من الاورام
المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يخرج الى منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون ذلك
المنفعة تولد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو ما في الظفر اولا وهو ما في الشعر او
غير متصل وهو ما في التولد اعني المني او يكون غير تولد جسم آخر وتلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالودي
الحافظ لرطوبة المني المستقبل لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة

منفعه الانتفاض م

المزى ظ

حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وعرق يسيلون بها وذلك اما الدفع من شيء يخرج من البدن كالبول
الكاسر بلعابيته لحدة البول او دخل في كونه الاذى القائل بحرارته كالبرص فيها من الذباب ونحوه واما
لا الدفع من شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والة وهو ما لا يحتاج الى منفعة الا سائل
منفعة اخرى اما ان يتكون منه جسم آخر منفصل كالمني او غير منفصل كمادة الكعاب والمادة او يتكون
وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل
غذائه فانه لا يحس الا اذا اجتمع او دائما وهو اما ان يتعين محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق
قوله فتنحصر الاخلاط الاربعة في الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الكيلوس
سواء كان صحيا او مرضيا يحدوه مخالطا لشيء كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو السوداء
وشيء كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلثة هو الدم وقد يحكى ان الكيلوس اذا انطبخ كان
معتدلة فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط
تتولد من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط
خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا
رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك
ليغتذي كل عضو بما يناسبه هذا واعلم ان الغاذي بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير
المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا واقواها والذها طعما وفسر الخلط بانه
جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم
مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال الذي من شأنه ان ينبسط اجزاؤه متسفلة
بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير
في الكيفية بحرارة البدن وتصرف العادة كتغذيته التغذية بالفعل في العروق استحالة الى الهوية اذ منه
وقلنا لا يستحيل الا الى الحار البارد بل باردا اوبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا
في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذو
واحترز بقيد الاولى عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى
الخلط ويرد عليه الاشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء
اولا في الجملة وكل خلط مرضي فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لا اعتداد في مثل اللحم
والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد من ذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا

بالانعكاس او يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانما هي سائر حكم المشاهدة والعقول
بان عدم السيلان لمانع ليس بمنافي ضعيف قوله ثم يتشبه به اي يصير شبيها بالعضو
ويتبع عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته جزءا من العضو على النسبة
الطبيعية مع ان يبقى متميزا عنه من هذه حال الاستسقاء اللحمي فان ذلك الاخلال بفعل الالتصاق
كان البرص او البهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء في
الاصل بالفعل ما وقع في المواضع ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق
ولا ادري كيف يقع منكم الكلمة واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة ردية طلبة قبل الضعف
بالعضو والتغذي واسم التسمية التي هي من المزاج لكن لغرب عهدها بالانعقاد لم يصلب بعد ولم
يحصل لها قوام العضو واعرض ما نحو الكلام على مزاج العضو لما فيها من رياحها ثم لا يلزم يخللها
ورد بانه يجوز ان يكون الاسم الى قوام العضو يتخلل الى انه بل مجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين
الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه ويعقده البرد قوله والمشاكلة المعتبرة بين
الغذاء والمغتذي الخ اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي
ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصار جزءا منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام
الذي للعضو القطع فانه لا يعطي الا اجزاء الكاملة من العضو اللذا عدالم وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة
اعني الجسم الذي شأنه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز
واللحم او القريبة اعني الجسم المحدث في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية
اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهو يطلق على الكيلوس عند بعضهم وثانيهما ان المراد با
مزاج ؟ لمشاكلة في قولهم حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد موافقة الغذاء
حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحسب
اذا انهضم طبيعته وصار غذاء بالفعل استحال الى الحر وصار حارا اشد كما يطبخ الا ان يكون
حارا مثل مزاج والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي واسخن وربما صار من قبيل الادوية بل السموم
وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا بالبعض عند الهضم في بدن البارد باردا مثله في الذائد في
الاعراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء محرور المزاج حارا بالمسخنات
مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر قوله ومنها
الى ان القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على

لا يكون على التناسب الطبيعي التي بعضها طبيعي لكن التشخص والتحلل

التناسب الطبيعي بان دخل في اجزائه من الغذاء نحو حجم ما يقبل السمن فانه لا يكون زيادة في الطول وعرضه نظير في الورم لانه لا يكون على ما وصل في الجسم بل بانبساط جسمه واما التحلل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعني القوة الطبيعية لما يقبله بحيث يقبل الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمنتفش والاكثر بمعنى هل اين فيه مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم بحيث في السمن انفصاله لانه لا يوجد في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وبابيته كما للحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان جعل الاقطار بحيث في الذبابات الصناعية كما اذا اخذ شمع وشكلناه بشكل ما ثم من بعضه مطولا لا زيادة في عرضها كلام ملتبس الجلد لان الكلام في القوة الطبيعية وان لم يكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا حفاده لذلك اذا خلصت وجف بالشمع جزء آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار ولما انا اخذنا في المني بعد المداخلة نظرا الى الوصف في الشرع فعدّ الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى انا طلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل تسمية الشيء على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم فبل الزيادة التي بها يحصل النمو تنسب في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذ كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فان قيل ههنا جسم تام واجيب بمنع المقدمة الاول على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزم الا ان ذلك انما هو في التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو ضيق في الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والنمو وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو فوقه وقد يقال ان الماد كره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ان يدم المتحلل ثم لا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل حوقت على تحصيل الزائد فلا يكون النامية الا انا في الاستدلال يكون قوة على ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الى مثل النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية والنمو فعلان مختلفان لعله بشدة الى ابتداء واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل

والتشبيه

والالصاق استند الى قوى ثلاث وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به من الغذاء بمقدار الذي لم على السواء واما النامية فتسلب ما يتأتى من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة ليزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا تفرد شيء وقوي فعلها وكان ما يورده اكثر مما يتحلل فانما تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض قوله ولهذا الامادة للضعف اشارة الى ما ذكره في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلة وتحررا الموت يتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي من آلتها فاذا كان ذلك لاستغناء الرطوبة الغريزية الى حد طبيعي صار لعدم بقاء الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها موتا طبيعيا والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل اشتياق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك الموت مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات فايراد البدل دائما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطء في الهضم لضعف ثمة في الكيف وهو ما يتولد من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة فتور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فلبس المتحلل دائما على حد واحد بل يرداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في مادة واحدة هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاوم فيما الضرورة تتأدى الامر الى فناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا يقاوم في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتخذ الا الاول فيكون الوارد دون ما منها كالماء والماء بدلا من الدهن في السراج قوله وثالثها المولدة ومن شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة ومتشابهة متناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما هو فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيد بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض التي حصلت للنوع الذي انفصل عنه البزر او لجنسه او الجنس الاقرب كما في البغل والمتفق عليه ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث يبنوا احالها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا ومن لا يعاون في التشبيه

المني

ويخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها بمزاج يناسب
عضوا عضوا فتعين منه للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة
تعد مواد الأعضاء وتخص منه باسم المفصلة والمغيرة الأولى وهي أعني المغيرة الأولى من جملة الغاذية
أعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن إلى مشاكلة أعضائه فإنها إنما تكون تعدها والمغيرة الأول
وحصول البدن بأعضائه والثالثة التي تعطي تلك الأجزاء هيئات تشكيلها على مقاديرها وأوضاع
بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته
الخاصة به فتكمل وجود الأعضاء ومنه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها إنما يكون في الرحم
وكلام القوم متردد في أن المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا أو للمحصلة وحدها أو لها وللمفصلة معا والأول
هو المفهوم من الشفاء والإشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير
تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للإشارات أن المولدة للمثل تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة و
المولدة إلى نوعين محصلة ومفصلة فأراد بالمولدة أولا المتصرفة لحفظ النوع لجميع الأقسام وثانيا المتصرفة
أولا على وجه التصوير لكونه أخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لأنه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي
هي فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما
يصيره شبيهه بالفعل وقال للمولدة فعلان أحدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني
إفادة أجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة
والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت المتفرد بالجبروت والثاني مع كون المولدة اسما للكل قريب مذهب
بعض الأقدمين ومن هنا شعر ما نقل عن ابن سينا أن القوة المولدة تخدمها المغيرتان اللتان إحداهما
المفصلة والأخرى المصورة والثالث أعني كونها اسما للمجموع المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور و
المصرح به في القانون حيث قال إن القوى المتصرفة لبقاء النوع تنقسم إلى نوعين إلى المولدة والمصورة
والمولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والأنثى ونوع يفصل القوى التي في المني فتمزجها بمزاج بحسب
عضو عضو فولده ونفاها بعضهم إشارة إلى ما ذكره الإمام واقتفاه بعض الحكماء
المتأخرين وهو أن العقل قاطع بامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة
على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا مع أنها حالة في جسم متشابه الأجزاء
أو متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين إذ عند أرسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد عن اختلاف
في الحكم لكونه ينفصل عن الأنثيين فقط وعند بقراط أجزاء المني تختلف بالحقائق ومتباينة في بعض

الأمواد تخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الأعضاء وعلى هذا الأمر الذاهب
من أنه في الحشو وهو مطعن في شأنه الامتزاج وللحكماء العظماء احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى
الأول يلزم أن لا يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني سوى الكرة على ما هو شأن فعل القوى الغير
الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم أن يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها إلى بعض وأن لا يبقى وضع
الأعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فإن قيل لما
يمتنع اختلاف آثار القوى العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم يعد القوة المفصلة فيما بين أجزاء
واختلاف مواد الأعضاء قلنا قصد الكلام إلى القوة المفصلة فإن اعترفوا بأن القوى هي من
الوسائط والآلات للفواعل والمؤثرات والمؤثر إنما هو خالقها المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا
ولم يبق سبيل إلى إثبات القوى والحاصل أن ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والأوضاع
في بدن الإنسان يمتنع أن يحصل بفعل القوة المصورة في مادة المني إما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور
وإما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الأول بأنه استبعاد وإنما يمتنع لو لم يكن ذلك بإذن
خالقها بمعنى أنه خلقها لذلك وأوجدها وعن الثاني بأنه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه أجزاء المني
فلا خفاء في أنه من أجسام مختلفة الطبائع وحينئذ لا يلزم أن يكون الحيوان كرة أو كرات إذ لا يلزم أن يكون
فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الأجزاء فليتأمل وأما الاعتراض بوروده ههنا سؤال
وهو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صور الأعضاء فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة قول بحدوث
الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم أن
النفس ليست قديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي
بعض المليين أن ذلك إنما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود وأما لو جعلت من
قوى نفس الأب المغايرة بالذات لنفس الناطقة كما هو رأي البعض أو من قوى النفس الناطقة للأم
فلا إشكال إلا أن كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم في أن الجامع لأجزاء البدن أهل
هو الحافظ للأم أو نفس المولود أو غيرها فذكر الإمام أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء ونقل عن ابن سينا أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس
الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست

كذلك صح

واصبة في جميع الاحوال بل من قوى متغايرة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشفاء

ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومولفها ومركبها على نحو يصلح معه لان تكون بدنا لها وهي اسطقسات صح

حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والا تنتفض عن قواعدهم ما دامت فيه شيء الاستحالات ومواد

الا انها تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائه ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها

مستعدة لقبول قوى من شانها اعداد المادة لصورة ما ناسبها فتصير بتلك القوة منيا ولتلك القوة تكون

صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك

الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى

تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة تربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها للافعال الحيوانية ايضا فتصير

وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصير

تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق

وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوال الكامن مبدا حدوثها الى استكمالها انفسا

بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر ربما

يتجمر فيستعد لان يشتعل نارا تشبيها بالنار المجاورة فعدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة

واستعدادها لمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر

ان كل ما تاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما

من النقصان الى حد تمام الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخير مرتبا على اختلاف مراتبها

نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الابوين

وهو حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود

هو نفسه ثم لم يرد وبعضها كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين ومع القطع والنفي

وقع منهم دال على مواضع معان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات

ام بمجرد الاعتبار ولكن اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اصل الذات والاستعدادات

تجعل الغاذية النمو مما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد مما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا

في الانثيين ويعرض له فعالية وضعف بعض الاحوال الاسباب عائدة الى المواد والالات

وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية

والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية وبين التغذية دون التنمية والتوليد وما تفرد عندهم من ان اثر الواحد

لا يكون الا واحدا فاما مع القوى الواحدة بجميع الجهات وهذا ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا

الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية هي مبداء لهذه القوى في النبات والحيوان وللحركة الارادية في الحيوان

والادراك الحسي او لها شان اخر وانها ان الغاذية هل هي متغايرة بالذات للجاذبة و

الماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره والشفا

ذهب بعضهم الى ان الاربعة قوى متغايرة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة تفعل

جذب عند الاحتياج الى مساك بعد الازدياد او هضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام ومنها

ان الغاذية على تقدير مغايرتها للجواذب هل هي نفس هذه القوى حقيقتها التحصيل والتشبيه والالصاق

ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلاثة وقيل ان سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم

وانما تعمل القوى الثلث لاجل قوة اخرى تستخدمها لان نفس هذا الفعل في غير ابدان البدن والتشبيه

والالصاق ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي

اعراض قائمة بالاعضاء التي لا شعور لها بدون ارادة او على خصوصها اذ انها مثل الصور

العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش التي تكلف والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان

فان العقل يكاد ان يقطع بصدورها عن القوى التي هي مصورة وان مرضا كونها مركبة وكيف

المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي في غير موضع باسناد جميع ذلك الى الله سبحانه تعالى

واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا مخترعا والعقلاء سيما الذين لما رجعوا الى الفطرة السليمة

صرحوا بان هذه القوى انما تفعل باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال

نحن نعلم قطعا ان ما في المعدة والتمية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة واتلك الصفات و

الشكلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال

دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ومخبر حرسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك

اعتبار صح

اعمال هذه القوى والالات فاذن هو ادراك موجود آخر لم اعتبار دونه الانواع فوخيه

خاتمة لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لانه المراد به ما علم فيه حقيقة الحس والحركة

واما الكلام في حيوته فعلى هو حسي لان الحياة صفة هي مبداء التغذية والتنمية وقيل انها في الحيوة

صفة هي مبداء الحس والحركة الارادية واعترض بانا لا نعلم ادعاء ذلك في النبات عائدا الى من اتفاق

العلم يجمعهم ومنهم من ادعى فيه فهم ستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في الصافه

بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه انها تشاهد منه اثار

التخيل لا بعض المذكور دون البعض ومثل عروضها الى الصعود الذي في الماء وايكر انفعال صعود دخان
الكدار المجاور له بيان نوعه فلك ومثلها نسبت الى جمع في قوتها الحكماء قوله **المبحث الثالث**
لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة
للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف
بالنوع غاذية عضو آخر ثم للحيوان تختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية فيه الى النفس
الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لو كان اعتدال
قد تحصل ما ينفعه ولا يلائمه وما يضره وينافيه فاحتاج الى الطلب للنافع والهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقدام
على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك الا عنه الا ولو كان فانه مركوز في موضع لا يمكنه التحرك
عن شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك من هنا تكامل بما يكمل هنا الخ كلامهم متردد في ان القوى النفسانية
جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا التقسيم لكل منهما الى ما له من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة
في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات عن العرضيات تعسر في جلائل الحقائق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من حيث الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات فيكون
الشيء مبدأ التغير في آخر قوله وقد تثبت بعض الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها
القوى الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يعنون بها القوى التي اذا حصلت في الاعضاء
هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحياة كحفظ الغذاء بحيث يصلح للتغذية دون الحيوان ويحكمون بها على
الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو
المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحياة وتمنعه العفن والفساد وليس فيه حس ولا حركة لفقدها صح
في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل هي التي سميناها القوى الحيوانية ولا يبعد ان يقال
وهذه انهما لما ان الانسان اسعاد قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان يوجد
القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع وجود
لما يترتب حفظ الحياة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون
البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكر من
المقدمات والجواب ان الغرض منه منع [illegible] بانتفاء القوى في العضو المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ
يجوز ان يكون المزاج اي مزاج او تعلق النفس بالبدن واعلم ان الكلام فيما يحفظ المزاج اي مزاج الذي به قوام
لكنوع الحيوان الناطق وغيره وهم نظر الا انهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات

والافعال المختلفة وسيما الادراك والتحريك الارادي قوله اما المدركة فالحواس الظاهرة و
الباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات
فسيأتي في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لخمس فكان المدركة
جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان لكل احد من نفسه تلك الادراكات ويعلم
ما يخصها الخمس واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتي على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع
حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لفقد شرط من شرائط الوجود وما يقال ان
الطبيعة لا تنتقل من رتبة الحيوانية الى رتبة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في
الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك
كمال للنفس من مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الفاعل فلو امكن وجود قوة اخرى
ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم وتخيلها ويشبه ان يكون جميع
الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها من المشابه فانا نجد عند حصول هذه
المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان
اللذة مثلا من جنس الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من قبيل
المدركات فبطل لا حاجة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير
والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست
كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها مدركا بعينه
بالبصر او بغيره بالقياس الى العقل قوله اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس من قوة تأتيه في
الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان تنفعل عنها العضو اللامس عند المماسة لكم الا يستغرق [illegible] لو
ادركت البعيد [illegible] تفصيل النظر من [illegible] ولا يجب صعود العرض [illegible] اللامسة اعني
دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل القوة كالغاذية للنبات قال ابن سينا الحس
الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي
تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان

حاشية اخرى غير العشرين المتذ او نالم يجد من نفسه ادراكه معانيه ينفعل بالالم وتخيلها م

دال على الشيء الذي به يستبقى الحيوان من المطعومات بعد حصول اساس الحيوان بدونه لارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الغذاء المختلط بالبدن محرف
او مجمد كما و بالحلو والحرج شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد والرطب والغذاء ما يسكنه
الكيفيات اللمسية واما الطعوم فمطيبات وملذذات ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او يضعف ويبقى الحيوان حيوانا
بحاله في اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عديم
الحس انفع كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحادة اللذاعة فان الكبد مولد للصفراء و
السوداء والطحال والكلية مصباب لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم بالاصطكاك بعضها ببعض
ومولدة للاخلاط اي حو مصعد للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات يعني انها تحمل الحركات اشد تحمل اعضائها اقوى فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة
وبما يرد عليها من المصاكات هو حسه واشتهاؤه الى نفي اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها
مستتبع الحس ولانه خلاف جوهر الكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور وتمس بالضرورة والقول بانها
انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود
بان ذلك انما هو في العنصريات واما الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامس والاش
والحواس مع كونهما لوازم الحس على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات
بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملائم وغير الملائم فمن غاية الضعف هو حسه وقال ابن سينا الى تعددها الجمهور على ان
اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعددها دينا وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين
على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان لا يكون اللامس عند قوم له نوعا
اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله طاحرها حاكمة في التضاد الذي بين الحار
والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين
والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة توهم تأحدها في الذات
وقال الفاضل يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة يختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال
اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات

بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما
في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه
القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون الة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الالات
غير محسوس ثم قال وان حصل في السمع ايضا ادراك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت
الخافت والجهير وغير ذلك فلم لا يجعل قوى كثيرة والجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وسائر
اعراض له وتوابع بخلاف اللمس فان لكل واحد من المتضادات بحسبها لذاته لا بسبب آخر وما يقال في
السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهر الجواب الا ما [illegible] بان الطعوم وان كثرت
فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي
بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع من انواع التضاد قوة تتميز بالشعور
والتمييز وانت خبير بان دخول نوع التضاد في الملموسات ان كانت بحسب ان نوع المعروضات
توجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كان باعتبار نفس التضاد العارض فلا يتم
لدعوى بيان [illegible] وقد ينخسف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة منها كالروائح والالوان
والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس [illegible] والمدرك
بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا
مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة
كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار
قوله ومنها الذوق وهو قوة تالية للمس في المنفعة حيث تعمل في تقويم البدن وهو
تشتهيه الغذاء واجتنابه وتوافقها في الاحتياج الى اللامسة وتفارقها في ان اللامسة
لا تؤدي الطعم كما ان اي لا تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة
من الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم بصحة كما في بعض المراض
واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم تنفذ معها فيغوص
في اللسان حتى يخالط اللسان فيحسه او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم
وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة وتكون الاحساس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني

يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الطعم واسطة قوله وما للسان يعني
ان المطعوم ما يحس به اللسان ذوقا فقد يغير بعضها لمسا اما مع تميز في الحس كحال الحلواء اذا كانت
بدونه وهي تركيب من الكيفية الطعمية ومن الكيفية اللمسية شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها
طعم مع تفريق واسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالقبوضة فانها طعم مع
تجفيف وتكثيف قوله ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى الشامة وقيل بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء
الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال
اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثير الامكنة من غير نقصان في وزنه
وحجمه فلو كان الشم بالتحلل وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد تذهب
به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويعرض بالكلية مع ان رائحته قد ركدت في الهواء الاول اذ منه ينتشر
متطاول لمسك الفريق الى بان الشم لو لم يكن بالتحلل وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي
الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها
ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم والاول مردود بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان
يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاحة ويحلل رطوباتها ويمكن ان يحتج بان النار مع شدة احالتها لما
يجاورها لا تتجاوز الى مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة
ربما يبلغ مسيرة ايام على ما حكي ان ارسطو انه وقع ملحمة بقبالة يونان الى الارض مخيفة فسافرت
النسور الى الروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع
لا نسلم ذلك وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب
رياح قوية قوله ومن الفلاسفة من زعم افلاطون وفيثاغورس وهرمس
وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها نغمة وفيها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هناك
يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومثلا كان
بعض المتاخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من
المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولذا اتفق ارباب العلوم الروحانية
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون

بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون عليهم بسبب ذلك ما هو مستعد له قوله
ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرحه في هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط المتموج
الحامل للصوت سواء كان محمولا للقارع او للقالع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجسم
الذي ينفعل بالصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء
وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المفروش في سطح الصماخ تدرك صوتا ما يتادى اليه من
تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى
تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث انحصر في سبب الصوت
عن القرع مع تصريحه بانه قد يكون القلع قوله ولا يسمع اشارة الى دفع اشكالين احدهما
ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئة تقطيعات الحروف وتشكيلها عند دخوله في المنافذ
الضيقة ومصادمته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه
لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بجملته يصل الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه
لزم ان يسمع كل سامع مرارا بعدد ما يتادى اليه من اجزاء الهواء المتموج قوله فلا يحتمل
نعم ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء يلزم ان لا يكون للفلك صوت ولو فرض
انه تحرك وصوته اليه لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن ينسب الى القدماء من الاساطين انهم
العقل ح يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة تتحير من سماعها وتتعجب منها النفوس وحكي
عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات
الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقي قوله ومنها البصر وقد تبين في علم التشريح انه ينبت من الدماغ
ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبداه من غوري البطنين المقدمين من الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو عصب مجوف يتيامن النابت منهما يسارا
ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى
الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المودعة في المحال المذكورة
هو ان الآفة فيها توجب اختلالا في تلك القوة واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع
شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مراة فاذا قابلها
متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المراة لا بان ينفصل من المتلون

شبهه ونمنع ان المعتبر بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وعين الناظر ويكون استعداد حصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف فلا اعتراض على هذا الوجه ايضا ثم ان المرئي
حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه وهو خلاف المعلوم بالبديهة على هذا المقال وثانيهما
ان شبح الشيء مساوله في المقدار فلم يكن صورة له ومثالا فيلزم ان لا يرى ما هو اعظم من
الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية
الشيء بانطباع شبحه كان هو المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان
شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة او
المراد به ما يناسبه في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء
العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة في الجليدية وثانيها بواسطة الرابع
الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او متألف
من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة
المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل
الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع
ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا
وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه
النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين [illegible]
والمشهور ما بين العلماء مذهب الانطباع والشعاع اي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة
الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط فلنسلكهما ولنعد لوجوه احدها
وهو الوجه ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه
شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهده من النور في الظلمة اذا حك المنتبه
من النوم عينيه وكذا عند مرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه
يدرك عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم ينقطع وذلك
لا تلالؤ العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى
وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا ملأه [illegible] ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ

الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا العمل تمام ان افاد الانطباع الشبح
لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما يدرك بان يتأدى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج
منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر
الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها يبقى صورتها في عينيه زمانا ورد بان الصورة في حينئذ لا في عينيه
كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد
عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته
سطح المرئي حتى انه يوتر لزاوية المخروط ومعلوم ان يوتر بعينه كلما قرب عن الزاوية كان
الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم
من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راي
الانطباعية القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانه لا تفاوت ورد بانا لا نسلم
انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم
زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار
بقوله وهو ضعيف بمثل القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها انا من قل شعاع بصره
مع غلظ كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر
شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء
ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار
لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار
والاعشى على العكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس
رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراءها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحرف
نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه
ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض
عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية انفصلت بين عينيه والسراج والجواب
عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن
لا ننكر ان في آلة الابصار اجساما شعاعية مضيئة بالروح الباصر بل نثبت منها بين العين نسخي مح
والمرئي بمخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية ثم قد عرفت انا عند

رؤية البعيد فيختلط لطيفها ويعتقد ان اللطيف اذا غلظ وتكثف واضعف
وارتفع فوق ما ينبغي وبحركة مقابل العابل اشعة واضواء تكون فوقها فيما يحاذي مركز العين
الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه
اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما
صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر
وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط
في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان
يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكواكب
وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى
الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان متناسب لبعد المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى
الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة والقائلون يلزم ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه بل ارتفع
دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان لا يكون بعد رؤية شيء منه
ان يرى الشيء مجموعا ومثل هذه الادلة والامارات لكنه ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء
بشعاع العين واتصاله بالمرئي قوله هذا والقول بخروج الشعاع يدل ان علم المناظر
والمرايا مبني على صحته اجتمع به كثير من المحققين ومبنى الكلام فيه على خروج الشعاع وتوهيم من العين
الى المرئي كالمخروط على ... الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط
رأسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء او بعد اضوءها اذا قرب المخروط ...
مضيقا زاويته التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا
ازدادت الزاوية والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم
منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف
على سطح الماء الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما وبمنعطفها مكانا غير
نائبة وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكثرة رؤيتهما بالامتدادين
المتباينين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان امتداد الشعاع الى الخارج
منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل في
موضعين فيرى المرئي اثنين وكذا الاحول فيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع

اذا سال

در

اصله

اختلفوا في الوضع ونظرنا الى الرائي فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى
في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه الى السماء وقمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا
القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس الى جسم آخر
وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان لا يكون جهة مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر
على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب
الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس
لا تدرك الانعكاس لتعودها بادراك الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا
في الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر
فتراه منتكسا وبيان ذلك على التحقيق في علم المناظر قوله وقد يشترط في الابصار
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب
حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد
بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ورياض زاهرة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللزوم امكان
ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحسب ان يكون واقعا معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من حاول ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص
كما في ... على هذا القدر الثقيل لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قوله او في حكمه اي في حكم
المقابل يعني كما في رؤية الوجه في المرآة قوله واما الحواس الباطنة من الحواس على ما ...
خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او
للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وحصل الحافظ والمتصرف حصر ...
عشار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي تجتمع
فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس ولولاها لما وجدنا ...
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس على البعض كالحكم بان هذا الابيض
هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته فلا بد
من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها ... الذائق او اللامس كالمبرسم يشاهد صورا ...

الصقيل صح

اذا سال

والاشياء من الحواس الظاهرة فلا بد من فرق بينها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطر النازل بسرعة
خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لما في عين البصر ترتسم
فيها صورة القطرة والشعلة وهي حيث ما على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض
بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكر الامام
مكابرة والى هذا اشار في المتن بما ذكره من ضرورة انه لا ترتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما
قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى الجواب اعتراض آخر وهو انه
لا يلزم من عدم كون الارتسام في الظاهرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي نشاهدها المرئية والمنام وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض لكن
الصغرى والجواب وغيرها الاولى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذا الصغير لونه زيد انسان
مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم
كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب
انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور
الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر
لجواز ان يكون حضورها عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كحال الحكم بين الكلي والجزئي
فانه يكون بارتسام الكلي في النفس والجزئي في آلة له فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس
الظاهرة لتصور الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات
الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصبة وكذا العقب ح
اللمس والجواب انا لا نعلم قطعا سوا ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس اولا وعلى وجه
الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والافة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس كالافة
في العصب ومبناها على ان ابتداء الذوق في اللسان وتمامه في العصب التي اليه من الدماغ العقب ح
وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات قوله ومنها الخيال استدل على ثبوتها
ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان الصور المحسوسات قد تكون عندنا حفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول
هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال واما ان جنس الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء
ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بها

لقبل

بالقبول وهو مشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك
مبدأ الادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في المدركات فبطل
قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال له آلة لا يكون في محل جسماني فهو لا يكون قبوله
لا من المادة وحفظ لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة
وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هو لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بسبب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول و
الادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ او انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح
في كونها الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث
يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان
واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالالتفات الذهول
لعدمه واعترض بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس اجيب ح
في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا او لا تخيل المذوق
ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان
يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ
الا لقوة واحدة قوله واضعف منهما الاستدلال الاحتجاج بانا نشاهد طائفة من العالم ونشاهد البلاد و عن ابطال الخيال م
الاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل
واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم
في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا
استبعاد في تواردها صور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما
ذلك في الاعيان اعني الحلول الحقيقي حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان قوله ومنها
الوهم من القوى المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وفسر بذلك
لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس والمدرك بالحواس الظاهرة فيقابل
الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تفسير المعاني بغير المحسوسة ما دام تلك المعاني دليل على وجود

فقوة بها ادراكها وكونها امام بناء من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل
على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات لهذا موضوعها في الحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بين الكلام من ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع
المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما ثالثا فذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم
ما اذا ابصرنا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل
جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم هو النفس فيكون
المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الالات كل منها بالنسبة الى ما هي له ولا يلزم ان يكون محل الصور
والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس
الناطقة لها قوله ومنها الحافظة من الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه مغايرتها ان
قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور وبينهما فهو حاكمة اذ بها الذكر اعني
مثل حفظ المحفوظ بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما الزل
قوله ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض
وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له راسان او لا راس له وتصور العدو صديقا وبالعكس
ومن شأنها ان لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة ومن المحاكية
للمدركات والسابقة للمزاج وتبديل الصور الشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس
من الحق تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ تسمى متفكرة قوله حافظة قد علم بالتشريح
ان للدماغ تجاويف ثلاثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم
الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره
من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن
الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخر وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى
مع اختلاف افعالها مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان فعل الفاعل على تقدير
ثبوت انه من الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة
باعتبار شرائط وآلات مختلفة فلما كان المدرك من النفس والقوى الجسمانية الات لها منشعب
جميع [illegible] الا انه تشتغل بوجود الادراكات يجوز ان [illegible] فهو واحد بجميع [illegible] المراد

لا تفعل آلية العضو لعدم حس بها لا يكون حالة فيه ولا يخفى ضعف اثبات بعض المقدمات المذكورة
في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها ومن ثم قيل في تعيين محالها يظنون لحكمة والغاية
ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون الطارق عليه سهلا
والخيال خلفه لانه خزانة الحس ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بعد الخيال ليكون الصور الجزئية
بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيتمكن
الاخذ منهما بسهولة قوله وتردد ابن سينا في [illegible] الى الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها ولم تردد ابن سينا في ان الحافظة هي المتذكرة
اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من [illegible] بان الوهم قوتان ام قوة واحدة قوله [illegible] والاطباء
لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى
وبحسب افعالها بل الى معرفة احوالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها [illegible] اقتصروا افعالها مع
على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها
المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة قوله واما المحركة
ابسط الكلام في القوى المحركة بسط في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بها [illegible]
والمراد بالمحركة اعم من الفاعل للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوانية وهي الباعثة
على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما
الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها ليتقلص لينبسط صح
العضو المتحرك الى [illegible] او طوله وينتقص عرضا او تنقبض بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها فينقبض
العضو المتحرك الى [illegible] فيزداد عرضا وينتقص طوله والعضلة عضو مركب من العصب وجسم شبيه بالعصب
ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتفشة الحاصلة باشتباك
العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في
الانعطاف صلب في الانفصال قوله واما مبدأ الشوق [illegible] يتوهم ان من القوى المحركة قوة
اخرى هي مبدأ قريب للشوق بعيد للفعل كالعقل الذي ينبعث عنه شوق [illegible] بالنسبة الى ما [illegible]
وشوق المحسوس الى اللذة وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة
لا مبدأ الشوق والنزوع تخيلا او تعقلا قوله ثم نعيد تعداد القوى بعد المدركة والمحركة

قد يعتقد في بعض أنواع الحيوان كالبصر في العقرب والجماع في الفراشة أو أشخاص بحسب الخلقة
كالأكمه وقد يولد مفقود بعض الحواس والحركات أو بحسب العارض كمن أصابه آفة أبطلت بعض
إدراكاته أو حركاته

فوجه المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصول

الأول في النفس والمراد بها العقل لما عرفت من أن الجوهر المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
فنفس وإلا فعقل ثم قد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي
مبدأ أفاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية
ويجمع النفس الأرضية اسم الأرضية وللنفس الناطقة الإنسانية فتفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي
آلي ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا أول كهيئة السيف للحديد
أو في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم و
العلم للإنسان فإن قيل قد سبق أن الحركة كمال أول قلنا نعم بالنظر إلى ما هو بالقوة من حيث هو
بالقوة فإنه أول ما يحصل له بعد ما لم يكن وأما بالنظر إلى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم هنا الجنس
أعني المأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده بل مع تجويز أن تقارنه غيره وأن لا تقارنه كالأجسام الطبيعية
الجنسية الناقصة التي إنما يكمل نوعها بانضمام الفصل إليه لا المأخوذ بشرط أن يكون وحده لأنه بهذا
مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمول عليه والنفس بالنسبة إلى الصورة لا كمال يجعله نوعا
بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وإنما أخذ الجسم في تعريف النفس لأنه اسم لمفهوم إضافي هو
مبدأ صدور أفاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهرا أو عرضا مجردا أو ماديا فلا بد من ذكره
في تعريف النفس له من حيث ذاته بها بل من حيث إنها كذلك الجملة ثم كالبناء في تعريف الباني والمراد
بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج
بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والأعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي
صور البسائط والمعدنيات إذ ليس فعلها بالآلات لا يقال فبذي حياة بالقوة مغن عن
ذلك لأنا نقول ليس معناه أن يكون ذلك الجسم حيا ولا أن يصدر عنه جميع أفاعيل الحيوة وإلا لم يصدق
التعريف إلا على النفس الإنسانية دون النباتية والحيوانية بل أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض
أفعال الأحياء وإن لم يتوقف على الجمع والأعضاء فإن البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد
الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى أن النفس اسم للفلك الكل وإن ما فيه من الكواكب والأفلاك
الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا إلا أن ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الإرادية التي هي من أفاعيل

الحس

١١

للحيوة يكون دائما وبالفعل لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل
والإدراك والحركة الإرادية والنطق أعني تعقل الكليات فالنفس السماوية وإن لم تكن بالقوة وأما
عند من يرى أن لكل كرة نفسا وأن النفس من الأجسام الكلية فلا حاجة إلى هذا القيد ولهذا لم يذكره الإمام
كثير منهم وذهب إلى الحركات إلى أنه إنما يذكر عوضه فقولهم إن النفس كمال أول لجسم طبيعي ذي حيوة بالقوة
وعبارة القدماء كمال أول لجسم طبيعي آلي واحترزوا بطبيعي عن الطبيعة للكمالات الصناعية كالشكل
الحاصل بفعل الإنسان في مادة ما وقد يقال كمال أول لجسم طبيعي إلى ما هو طبيعي وهو ما غلط في النقل وأما
مخصوص به النوع الذي ذكرنا فظهر أن ما قال من أن بعضهم رفع طبيعي صفة الكمال ليس معناه أنه يوضع
التأخير صفة للكمال وبخفض بعده آلي صفة لجسم فإنه في غاية القبح وكذا الرفع في آلي أيضا صفة للكمال
مع ذكر ذي حيوة صفة لجسم بل معناه أنه يقدم فيرفع على ما في الإمام أن بعضهم جعل الطبيعي صفة
للكمال فقال كمال أول طبيعي لجسم آلي فإن قيل فعلى ما ذكرتم لا يبقى ذي حيوة بالقوة لا حد في
النفس السماوية يكون قولنا كمال أول لجسم طبيعي آلي ~~ولم يحصل~~ معنى شاملا للأرضية والسماوية
صالحا للتعريفهما به وعد صرحوا بأن الملاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ إذ الأول باعتبار
أفعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وإنه لا يتناولهما رسم واحد ولو اقتصر على مبدأ
فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وإن اشترط العنصر والآلات خرجت النفس النباتية
وإن اعتبر الأفعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو أن لكل فلك
نفسا وليس للنفوس السماوية أصلا والأفعال والأدلة على أنها موضع نظر كما ذكر في الشفاء من
أن النفس اسم لمبدأ صدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة ولا شيء منه
معنى شامل لها صالح لتعريفهما به على المذهب لأن فعل النفس السماوية أيضا ليس على نهج واحد
عادم للإرادة بل على أنحاء مختلفة على رأي وعلى نهج واحد مع الإرادة على الصحيح فإن قيل
النفس كما أنه كمال للجسم من حيث إنه به يتم ويحصل نوعا كذلك صورة له من حيث إنه يقارنه إنما يحصل
جوهرا نباتيا أو حيوانيا وقوة له من حيث إنه مبدأ لصدور أفعاله فلم أوثر في تعريفه الكمال على الصورة
والقوة وما ذكروه من أنا نجد بعض الأجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فنقطع بأن ذلك ليس
بجسميتها المشتركة بل لمبادئ خاصة نسميها نفسا دلالة يشعر بأن الأولى ذكر القوة قلنا أما
اشتمل على صحة الصورة فلأنها الجسم اسم لما كان المادة فلأنها ولا النفس الإنسانية المجردة
إلا بتجوز أو بتجديد اصطلاح ولأنها تقاس إلى المادة والكمال إلى النوع وفي تعريف المعنى

اختلاف مع

الذي به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال فيكون المقيس الى ما هو نفس ذلك المتحصل
اولى من المقيس الى من يعتبر له يكون هو مع الانا النوع ولا ينسب اليه شيء من الافاعيل لهذا ملخص كلام
الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان دلالته على النوع دلالة على الماهية لكونها جزءا
منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من الالات ولان معناه ان النفس تقاس
الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما يتحصل ويتم نوعا بما يضاف اليها من الفصل بل النفس هو بعينها
بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان والموصولية بين الالات العقل بان
اخذ لهذا منها وذلك متحصل تكون اولى لهذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى
ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل اليها كمل النوع ان الكمال يكون بالقياس
الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف فيكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس
مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى واما ايثاره على القوة فلانها كالمشترك بين مبدا الفعل
كالتحريك ومبدا القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس ففي الاقتصار على احدهما
مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال المشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا ولان الشيء
انما يكون نفسا لكونه مبدا الاثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال
ولا يشكل التعريف بشيء من غايته من جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى مع العلم لما امكن تغيير النفس
طبائع السماوية والارضيات ثم تميز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط اكثر من المنى
فان قيل قد ذكروا ان للسماويات حسا [illegible] وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزا للحيوانية
والانسانية قلنا قد ذكر في الشفاء ان المراد بالحس هنا ما يكون على طريق الانفعال والارتسام
المثالي وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولاني والعقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك فهو حسه
ثم معنى هو اعم منهم يعني ان مقتضى ما ذكروا من ان لكل نفس مبدا لاثار مخصوصة وان لكل نوع من
الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم يتعلق به
النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات وكذا في كل حيوان
الخواص واخرى مبدا الحركات والاحساسات واخرى مبدا التغذية والتنمية والتوليد
المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة
معدنية تقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من العناصر المتضادة بكيفياتها
المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة تسمى نفسا نباتية

فانها تصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخرى من الاستقصات واضافتها الى
مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسا حيوانية
تصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة
تصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه فوحدة [illegible] وعنها بعد لما لم يثبت
عند المتكلمين اصله في انواع الاجسام واسناد الاثار اليها لم يحتاجوا الى الفصول منوعة ومبادئ مختلفة
بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة
الباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن
واجزائه ولا يغفل عن ذاته وانه قد يدرك ما لا يدرك البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة
قد اختلف كلمة القدرية في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة الى الشهوة والغضب
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاج [illegible] وقيل
جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة التي يشار اليها
انا وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي
خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم
(موت ح) لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حياة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل
انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين الى العروق في الفضاء
او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختار المحققون من الفلاسفة واهل الاسلام
والعلامة انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقها اولا ما ذكر
المتكون من الروح القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه وتقبح فوه بها
بسريان في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة هما سبق احتج
القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه
المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد له
من تصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها
هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انها

لا نثبت لها نفوسا مجردة وربما لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل
النفس بواسطته ونحن لا ندعي ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات
بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك من شيئين
والانسان مدركين شيئا واحدا فيلزم ويمكن ان يقال انه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساسات الحيوانات للاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت بين الكل لحدسنا بعلم وظهور ان المشار اليه بانا هو موضع النفس
نتصف بانه حاضر هنالك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخواص الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات من جنس ادراكات المشار اليه بانا اعني جسم صح
النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة ... وغير ذلك من المحسوسات
فلو كانت النفس مجردة مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفته في الجواب ان المشار
اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة
ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات
عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس
معنى هذا الكلام ان النفس لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله تغفل فيحكم
علينا بما هو من خواص الاجسام على ما فهم صاحب الصحائف ليلزم كونها غافلة عن الغفلة
الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون
آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن وحينئذ لم يصح القطع بان زيدا الآن هو
هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن
لا يليق بمزاج واعتدال الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتدال المزاج الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من
خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وكونها
في قناديل معلقة او في حواصل طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل وكونها على
طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجردها مغايرتها للبدن
بعد فساد ذلك وقد يستدل بانه لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان التجرد انما يثبت
بالدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا

فيجب ان لا يكون لذلك فوجه احتجوا اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول
انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا اما الصغرى فلانها تكون
محلا لامور هذا شانها فلانها تتعقل وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع
المثال والمادي لا يكون صورة لنفس المادي ومثاله واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها
في المادي فهو ان من جملة معقولها الواجب وان لم يكن يعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم يعقل
بخصوصها فهي كلي ما ادركنا تعقل المعنى فحكم بانه موجود وليس بموجود ثم لا خفاء في امتناع حلول
صورة المجرد في المادي ومنها المعنى الكلي الذي لا يمنع نفس تصوره الشركة كالانسان المتناول
لزيد وعمرو وما لا يتناهى اختصاصا بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك
عن الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن متناولا لما ليس له ذلك
والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع
والكيفيات والكلي يباين ذلك معلوم لكن النفس المجردة لم يكن محلا للصور الكلية على قول من والا لزم
... ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوحدة والنقطة ...
لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية ... ومع ذلك فالمطلوب
وهو وجوب ما لا ينقسم اعني حاصل ان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان
المعقول لا ينقسم فما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم
والجسماني منقسم والقائم بالمنقسم منقسم لانقسام المحل اي فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد
والحركة والمقدار في الجسم الطبيعي بخلاف حلول النقطة في الخط لتناهيه وحلول الشكل في السطح
لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وحلول المحاذاة في الجسم من حيث وقوعه في جسم آخر على وضع ما منه
وحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن انتزاعها الا في المجرد
دون الجسم كالضدين وكثير من الصور والاشكال لامتناع اجتماعهما في العقل بل يتصورهما
ونحكم بما بينهما بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من
الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات
او للكليات او للبسائط او للمتنافيات والجواب انه مبني على اصل واه وعلى مقدمات
غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل
والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان يكون جوهرا

وضعا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة لامتناع حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في آلة
كانت ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيف لحلولها
في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون في ذاته مجردا عن شيء من الاوضاع
والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة
في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته
ولا بحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض
كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشيء قد
تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون بعدما كل منهما
بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال لم لا يجوز ان يمتنع حلول البسيط
في العاقل الجسماني المنقسم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان ضعف هذه المقدمات
مما قامت عليه الحجج قوله الثامن من وجوه الاصح على تجرد النفس انها
[illegible] وكلما هو كذلك يكون مجردا [illegible] الاول
انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا يلحقها كلال [illegible] الادراكات وضعف القوى
البدنية ضعف وكلال بل ربما يصير اقوى واشد على الادراك ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها
والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يفعل بتوسط آلة
ولا يكون بتوسط الآلة بين الشيء وذاته والاته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل
عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل يشتد ويزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا
منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي
الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
بالرياضات فلو كان تعقلها بآلة بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها
انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال موضوعها
[illegible] الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريكها في المحركة

والانفعال لا يكون الا [illegible] بقهر طبيعة المنفعل ويلزم عن المعاوقة [illegible] الوهن
اللازمة اضعافها [illegible] بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا الا
هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوى الجسمانية العاقلة متعلقا بعدم الصحة والمزاج بل مع
حال مع ضعف البدن او بعض اعضائه بحيث [illegible] اضعفه له وان يكون حال الكلالة في سائر القوى في الكلال
والانفعال قوله الثالث القوة العاقلة [illegible] لو كانت النفس الناطقة جوهرا جسمانيا اي جسما او
عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما
او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن واعضاءه مما نعقل تارة ونغفل عنها اخرى بحكم الوجدان [illegible]
اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره لنفسه عند القوة العاقلة اولا بل يتوقف على
حصول الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة
لها لا مع كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة بالمقايسة الى الغير لكونها مدركة لذاتها دائما في ماهية حصولها
لها مع للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لكونها مجردة عن المادة عن حاصلة في موضوع فانها لا تدركها
دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل لذلك الجسم في وقت
كان ذلك لحصول صورته لا بعد ما لم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك
الصورة حاصلة مع [illegible] وهو ممتنع لاجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المتقدمة للوجود
لذلك الجسم حال التعقل وعدمه والصورة التجردة التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك ممتنع لان
الصورتين متغايرتان ضرورة ولا [illegible] المثلية الاسمية يمتنع ان تتغايرا من غير تغاير المواد
وما يجري مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك و
المدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك ولا يجوز ان لا يكون حضور الصورة العينية لذلك
الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا احتياج الى انتزاع الصورة بل الحصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة ايضا
لا تغاير بين الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل [illegible] مادته ولو جعلنا [illegible] من
جهة كونهما صورتين لشيء واحد من غير اختلاف فلا [illegible] احدهما المنتزعة قائمة بالنفس والاخرى
اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع [illegible] ارتفاع التمايز على ما سبق ومنها ان الامتياز
باق وان جعلنا قائمين بشيء واحد [illegible] فقيام المنتزع بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان
الحق ان هاهنا مادة الجسم وقيام المنتزع بالجسم لنفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم
حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء قوله ثم بنوا بشرا الى انه لا [illegible] فلا تكون نفوسنا

محردة تتعقل الكليات وقوى جسمانية تتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى نقطة
ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو ممتنع ولا يلزم
ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدا والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع
بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا
ينقطع عنه تمام دورة فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الا
نقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط نقطة اخرى وهو الجزء الذي يقع منه
ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانا
انما نتكلم على حال الطبع من حيث هو الطبع لا قسر وعلى وفق التماس فلا تختلف الحيز والسرعة والبطوء
فتعين ان تكون ارادية منبعثة بالارادة ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل
على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع
واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية فلا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات
جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك
لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريكها لا يخلو عن قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية
لا تدرك الا بها ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة والاعتراض
بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجرد وان
الجزئي الا بالجسمانيات انا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة لا شيء من الاوضاع والنقط التي تتركب ولا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع
وان القاسر لا يكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان التخيل من غير ارادة والادراك لا يصلح مبدا
لخصوصيات الحركات ثم لا يجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات كلية متعاقبة الا ارادة وادراك ادركات وصح
للحركة على الاطلاق وغير ذلك مما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون
الا الوضع المعين والممتنع ان يكون موجودا الا ان ما يحصل له يطلب ان يكون الحركة السرمدية جزئيا لا ان الحركة
المتوجهة اليه ينقطع عنده لمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا ينعرض
الارادة ويتجه اليه الحركة والتعين لا ان الكلية لا تكون واحدة لكل كلي فلم يلزم تعين
سائرا جاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في كتب الشفاء ان النفوس

الفلكية قوى جسمانية منطبعة في مادة الفلك بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا
مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة من مبادي الافعال الكلية ونفس
منطبعة من مبادي الادراكات الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا امام لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين فاعل انفس ذاتين متباينتين هو الة للقابل لا الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤها
نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية
التي من باعتبار تحركها قوة كنفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا ما هو في اللفظ حيث سمى تلك
الصورة القوة نفسا قوله المبحث الثاني ذهب جمهور قدماء الفلاسفة الى ان
النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الالات
وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس
الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة
والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة الماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد
متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه
ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب
هو المختار عندنا واما احتمال ان تكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منهم صح
في الحقيقة فلم يقل به قائل نص عليه ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس
ونجعل حدا لها معنى واحد مشترك الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان
مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم
حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا معقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد واي طائفة يفرض
فممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج بانا مشتركون في كوننا نفوسا بشرية
فلو تخالفت لحصول مميز لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية
من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فلا يستلزم الجسمية
واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة
والاحوال البدنية والاسباب الخارجة لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية
متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم
والكرم صح

باطلا اذ كثيرا ما يقع مثل هذا الامر بحاله في ذلك بل ربما يوجد الاتفاق الواحد قد تكرر مرارا جدا وهو على غير نهاية
الاول ولا فساد في ان هذا سؤال فيما عبارة الضعيفة لجواز ان يكون في الحركة اسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها
قوله واستنادها يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا
لكونها اثر القادر المختار واما الكلام في ان حدوثها قبل البدن او بعده فظاهر الكلام خلق الله الارواح قبل
الاجساد بالفي عام او بعد لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر اشارة الى افاضة
النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية
ولا في الاية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين
احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث
فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود
فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي دوام الوجود
لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر ان كل حادث مسبوق
بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل
يحلها او يتعلق بها ومن الاحتمال كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة
بوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا تعطل معطلة
في الطبيعة ووجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم فيما بعد المفارقة عن البدن ذلك صح
لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد
تسليم انه لا تعطل في الطبيعة وانه ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تعلق معطلة
بجسم اخر بان النفس حصل لها اكتساب الكمال الشغل فلا تكون معطلة الثاني انها متى وجدت عن اتحاد
خاص في البدن بها بسبب نفس خاص يفيض علته لتمام الاستعداد في القابل مع عموم
الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة وان قيل فيلزم ان ينعدم عند
انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قلنا لم لا يجوز ان يكون المزاج
شرط الحدوث فقط لا بقائها كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط
بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس
لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق
بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف في الاشخاص

في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول
الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بالذاتيات فتنحصر كل منها في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان
في النوع لو وقعا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير
المواد وما هي النفس من البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام
في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بانتقالها عنها
الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سيشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون
تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون لكل هوية
مغايرة للاخر في ذلك فيتعلق التمايز بذلك دور فان قيل الوجه ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد
مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل
لكل منها من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم
بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص اذ لم يقم حجة على انه يجب ان يوجد نفسان
متحدان في الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم ينتقل
منه الى اخر واخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس
كما سيجيء فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل يكفي تعين امتناع تعين
النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض
المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا
قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة ببدن اخر معين وقبله باخر واخر لا
الى بداية فيكون موجودة متعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام
الزامي على من يسلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ قوله ثم النفس قد تقدم يعني ان كل نفس
نعلم بالضرورة انها ليست متعلقة بهذا البدن لتعلقها بغيره حتى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن اخر
فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا
ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى اخر
فلوجهين الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر
شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي لا تختلف
باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن

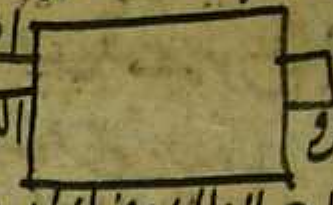
آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس
او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد
يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن
لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد في القابل يجب
حدوث النفس عن القديم للزوم وجود المعلول عند تمام العلة لان التقدير مع ذلك عدم المانع ولعل
تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع عن الحادثة الكاملة لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل
ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على
الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر
انساني ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية
وسماه مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه نسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخرون وسماه رسخا
ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن مشروطا بعدم الاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق
ببدن آخر لازما بالبتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تتعلق
نفوس الهالكين الكثيرين او تتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه
فليس بلازم لان الالتذاذ بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث
النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون ما
غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل ممنوع حتى
المنع هو حسبه وغاية متمسكهم يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات
التناسخ على الاطلاق اي تعلق النفس بعد المفارقة ببدن آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم
تتعلق لكانت معطلة ولا تعطيل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثاني انها مجبولة على   معطلة
الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا لكانت عقلا لا نفسا ورد
بانه ربما كان ذلك الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لعدم الاسباب او لآفة بحيث لا تحصل لها البتة
الثالث الاخذ [illegible] لما سبق الاولية فيكون [illegible] الفرد لا [illegible] وجود ما لا يتناهى بالفعل

يحله ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع ومما يستعد لها فانها انما تكون على سبيل
التعاقب دون الاجتماع في الابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لتناهي الحوادث
المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من الاجرام الفلكية والاوضاع فلو لم يتعلق كل نفس الا ببدن واحد
لزم توزع ما لا يتناهى على ما يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ثم بمنع لزوم تناهي الابدان
لو سلمنا ان الادلة انما قامت على ما له وضع وترتيب ثم بمنع لا تناهي الابدان [illegible] عللا ثم بمنع لزوم ان يتعلق
بكل بدن نفس وان اريد الابدان التي صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها [illegible] نعم   بعض الكفار
الذين يثبت [illegible] ان [illegible] بعضنا القول بالتناسخ فان مسخ قردة وخنازير [illegible] انهم الى
ابدان حيوانات أخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكة بعينها   والمعاد الجسماني يدل [illegible] الكل الى ابدان اخر
لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع [illegible] سوى ان النفوس بعد مفارقتها
الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما
في المسخ او تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما
في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص من قومه وما حكم بعضهم بعض من ان القول بالتناسخ
في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انما [illegible] البعض
شبهه فضلاء [illegible] ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون
المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دار ثواب وعقاب ولذات وآلام
حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار
عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات
معذبة بما تلقى فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفأرة
والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها التدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص
الى ان تنزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا تتدرج نفس الحريص من
التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال
تلك الهيئة بالكلية ثم ان المنتمين من التناسخية الى الاسلام يروجون هذا الرأي بالعبارات
الملية والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار افتراء
على الله واجتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة و[illegible] من الغاوين المغوين
الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول

غرور او فرحلة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها
اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات شكلا
في قوله فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا امم امثالكم معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعاش والعلوم والصناعات فانتقلوا
الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى
ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الايات
ومن نظر في كتب التفسير بل تتبع الاحاديث والاثار لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض
الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس
الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة ومظاهرها
الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في مظاهر الظلمانيات
والصور المنكرة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة حسب بعضها ويكمل الظلمانيات ابدا
لكمال الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة ويشعر ومعنى المثل
المعلقة قوله المبحث الثالث يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة
له مجردة كانت او مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها
بفنائه لكن يجوز له ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلذا احتيج في ذلك الى دليل وهو
عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر
الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب
ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فقد حاولوا امتناع فناء النفس لوجهين احدهما
انها ممتنعة الى العلم قديمة اما بالاستقلال فيكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو
المزاج الصالح فلا يكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعلى التقديرين
ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل
البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة فيمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل
قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء في
الفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة
الفساد او مشتملة عليه فلا يكون مركبة فلا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما نكون

ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء من امكان العدم
وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع
مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة الشيء وقبوله
الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لا يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد يسوق الحدوث
ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فيها لكن محلا لقوة الفناء وقد
يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي
او عدمي ثم استعداد بدن الجنين عالم من اعتدال المزاج لان تفيض عليه من المبداء نفس تدبره
معنى معقول واما استعداده لبطلان ذلك المزاج فلان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته
ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء قوله المبحث الرابع لا نزاع في ان مدرك
الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس
وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول انا اذا اشرنا بكل هذا بقولنا انا وهو معنى النفس
نحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم
وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي
او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع
الادراكات شيء واحد الثاني ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئي وتباشر سائر
افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الراي الكلي نسبته الى الجزئيات
على السواء ولان كل عاقل يجزم من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بالضرورة صح
بعض هذه الادراكات على استعمال الالات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير كل
اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع
للسامعة وليسا فعلين للقوة والنفس وهذا التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثاني
لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة
والباطنة لما كانت الافة في محال هذه القوى توجب الافة في هذه الافعال كالافة توجب الافة
في الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس
لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحس لان حال النفس وادراكها لا يتفاوت

بالمعية والمحذور الرابع لو كان التخيل للنفس لا للقوة الجسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع
والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس
لو لم يكن التخيل بالقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا
لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع
والآخر على يساره هكذا



او ليس اشتباههما بالماهية ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوي
... بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي والمجرد
لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس
وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون فمنهم الحكماء ارتفع نزاع الفريقين
وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك
المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كان الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس
ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هو القوة الجسمانية ويدرك
فيها النفس بواسطة القوة وبهذا اصح قولنا الاشتراك في اللوازم وهو الاحساسات لا يوجب
الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة
الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك للزوم الدور بالضرورة والاتفاق
والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس
المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط
آلة والا لتوقف تصور الآلة الى آلة اخرى وتسلسل الآلات الثالث انا عند تعلقنا
بالبدن نتصوره بعينه اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي له نسبة الى الكل على السواء
فلا بد قبل استعمال الآلة من مدرك للجزئيات والجواب ان تعلقنا بالبدن شوقي طبيعي
فنفسه المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انا عند حصر استعمال
الآلات للادراكات والتحريكات نتصور آلاتنا من غير توسط آلة والجواب انا
نتصورها من حيث هي آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التشخص
بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك
طريق نعرفه بصفاته بحيث يتميز عن الغير وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان ندركها

بعينها على سبيل التخيل وان المتخيلة لا تحتاج الى شيء من طرق الحواس البتة بقي ههنا اشكال
وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة
في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الآلة بل بحصولها في النفس
بحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك لا الحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين
وحينئذ يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي المحسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة
في النفس بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا اجزاء من جسم بدن
النفس فلا بد من تحقيق ان اي حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضور الشيء عند
النفس وان لا تحصل بمجرد تحقق حال الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وان كانت اضافة
مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس بالجملة
فمعه جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحسي والعقلي
وتنبيه
لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة
النفس وبطلان الآلات لا يبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا
في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من
قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض
جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا
ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال
الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفن
فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجه تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين
ملاقاة وافاضات **قوله المبحث الخامس** قد سبق ان لفظ القوة
كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوى النفس
باعتبار تاثيرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا
وباعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس
من حيث ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب

النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف
هو محض قابلية النفس لها وادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في
نفسها عن جميع الصور القابلة لها كاستعداد الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا
عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي وهو ان يقتدر على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من
الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا
مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من
الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات
اسام لتلك الاستعدادات والكمال للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس
هي مبادئ بها منها نعم يقال ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية
وتارة انه قوة استعدادية او صفة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ
الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال العقل بالملكة هو حصول
الضروريات من حيث يتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صور المعقولات الاول
ينبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة
عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد
بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها
معه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياسه الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات
الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل
الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور
حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف
هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية

ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا
هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها
قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت ح عقلا بالملكة وان
حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل بالقوة الا انها تستحضر بمجرد التوجه سميت النفس
ح عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة
حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب
هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان المعنى يكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل
ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالنا مستفادة واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل
هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات
واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم فليتأمل واما العملية فعن المعلم الاول بها يتمكن
الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي من جملتها المواد كالخشب
للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر
معاشه ومعاده وبالجملة هو مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى
آراء تخصها اصطلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة
الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة
النظرية وهي انها عاملة ابدا بحسب الاعتبار به تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثله تستنبط من قولنا بذل الدرهم
جميل وان الفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان لا الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يعلم بان هذا الدرهم ينبغي
ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق الى البذل فتقدم القوة المحركة على دفعه الى
المستحق فهو لفسه وتنقدح على النظرية يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات
واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة
نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح
بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وقد فسرت الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة العقل
الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والفضلة الى ان الكمال
ان لعد الاشياء الخاص والامور على ما ينبغي لزم الاقتدار في ذلك بما نيط بالمحرزات الباهية انتهى

على نهج ما قيل ولما كانت الحكمة الحقيقية من الشرع لم تكن مجرد الاحكام العملية للاعمال بل معرفة النفس
ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي
الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل و
تحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما تنقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية
الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة
لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهو العلم
الطبيعي وان كانت من حيث تتعلق قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح ونحوها
مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي
ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض
صاحب المطارحات بان من الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية
وكثير من الامور العامة ومن الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بتغير الحيثية فان العدد
اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الوهم
او في الموجودات المادية مفردة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم
العدد المعدود من اقسام الرياضي واليه اشار في الشفاء الا انه قد يناقش في اختصاص حيثية
الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان
تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وحده تسمى بالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة
الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسية فوجه واصول
الاخلاق ان للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب ونحوها
وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك
الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال حركة
الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان تستعبدها
الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرفا افراط هو الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد
اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل و

اسم الحساب بتقرر

والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها
للنطقية لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف
افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي
ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف
افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة
وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل و
الاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاث حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة
فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة
في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة فوجه [illegible] اشارة
اجمالية الى بيان غرائب احوال واعمال تظهر من النفوس الانسانية وهو عند المحض
خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس فيه فالعلة هي الكلام في كل شيء تنبع على ثلثة
اقسام الاول فيما يتعلق بافعالنا والثاني فيما يتعلق بادراكاتنا حالة النوم
والثالث فيما يتعلق بادراكاتنا حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات
من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له ذلك كما ينظر الى شيء فيستحسنه فيهلك ومثل السحر
والعزائم ونحو ذلك مما يكون عن اولئك افعال واعمال مخصوصة وذلك لانه لا ينكر ان للنفس
تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اختصاص
تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان تكون لبعض النفوس
قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى يصير بمنزلة
نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي تحصل لها اولوية بها
لمناسبتها لبدنها بوجه خاص ولا يبعد ان تجيب الدعوات الى الفيض ويحدث مطر او غرق
الحاجة او ازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا
يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع مياه وعيون ونحو ذلك
وكذا اهلاك عدو وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس

شيء يغشى فوقه نطلب خيراً أو تدعو الله فتستجيب بها لنا واستغرابها دعاها انه صحا
لوجود بعض الممكنات فيوجد وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فتسمى
فإن كانت تقترن بدعوى النبوة سميت معجزات وإلا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس
خاصية تحدث فيها أعجب مما ذكر ظاهراً وسواء أصابه بالعين وقد تستعين النفوس
في إحداث الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهي السحر أو بقوى بعض الروحانيات وهي
العزائم أو بالتماس الأجرام الفلكية ومن دعوة الكواكب أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية
وهي الطلسمات أو بالخواص العنصرية وهي النيرنجات أو بالنسب الرياضية ومن
الحيل الهندسية وقد يركب بعضها مع بعض كجر الأثقال ونقل المياه والآلات
الرقاصة والزمانية ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية
قوله والواقع في الإدراكات المتعلقة بالنوم إشارة إلى القسم الثاني
وبيان ذلك أن النفس لاشتغالها بالتفكر فيما يورده عليها الحواس فلو اتفق لها تفرغ
للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة
لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الأشياء
سيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد
والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور
جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة فإن كانت الصورة
المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما حصلتها المتخيلة جزئية إلا بالكلية و
الجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وإلا فإن كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها
كما إذا صور العلم بصورة اللبن أو ضده مثلاً فهي رؤيا التعبير ومرجع التعبير هو
التحليل بالعكس بفعل التخيل حتى ينتهي إلى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم
الغيب فإن المتخيلة لا تنفك عن المحاكاة والانتقال تتركها فالأضغاث تورد
شبهه أو ضده أو ما يناسبه وربما يتبدل ذلك إلى آخر وآخر وهكذا إلى حين اليقظة
فالمعبر ينظر في الحاضر أنه صورة لأي صورة ويكون لأية صورة أخرى إلى أن ينتهي إلى الصورة

بعد

التي أدركتها النفس وإن لم يكن هناك مناسبة يوقف عليها فتلك الرؤيا في أضغاث الأحلام
وقد يقع ذلك بأسباب أخر مثل أن ينمحي صورة المحسوس في الخيال فيستمر في النوم إلى الحس
المشترك ومثل أن تحكي بالفكر المتفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى
الحس المشترك ومثل أن يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير أفعالها بحسب
ذلك التغير فمن غلبت على مزاجه الصفراء حاكتها بالأشياء الصفر أو الدم فبالحمر أو السوداء
فبالسود أو البلغم فبالبيض والثلج قوله وقد يقع ما يتعلق باليقظة هذا
هو القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالإدراك حال اليقظة وذلك أن النفس قد تكون كاملة
القوة تفي بالجانبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادئ المفارقة
والمتخيلة أيضاً تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة
فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادئ فتنطبع فيها صور بعض المغيبات
مما كان أو سيكون ثم تفيض أثرها إلى المتخيلة فتنتقل إلى الحس المشترك فربما يكون ذلك
بسماع صوت لذيذ أو هائل وربما يرى مكتوباً على لوح أو يكون مخاطباً من إنسان أو ملك
أو جني أو هاتف غيبي ونحو ذلك وقد يكون مشاهدة صورة لا حضور له عند الحس لا لإشراق
النفس وكمال قوتها بل لفساد في الآلات تستعملها النفس كما في المرضى والمجانين أو
لاستيلاء أمر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو والسبع وكما يلمح شيء شفاف من غش
للبصر من ظل إياه يتخيله كسواد يتراءى أو لغلبة خوف وظن أو وهم يعين التخيل
وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادئ الجاذبة
لها إلى جانب السفليات الغرض ذكر بعض الأسباب المؤثرة عند الفلاسفة والمعاونة
عندنا والكل بمشيئة الله تعالى قوله ومما وقع بعض الفرق ذهب جمهور العلماء
إلى أنه ليس لغير الإنسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم إلى أنها لا تعرف
وجود النفس إلا بالعدم الدليل ولا قطع بالاستدلال بتمام الأجسام وما يتوهم من أنه لو كانت لها
نفوس لكانت كالإنسان جعلها النفس والبدن لا عن نفس تتبع أحوال أصول النفس
بالجسم وصوار البشر بعضو له لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من أهل النظر إلى ذلك

لهما المعقول في المنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان
لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوتها المسدسة والانقياد للرئيس والنمل
في اعداد الذخيرة والابل والخيل والبغال والحمير في الاهتداء الى الطرق في الليالي المظلمة والفيل
وغرائب احوال شاهدنا منه وكثير من الطيور والحشرات وعلمها بامراض تعرض لها الى غير ذلك
من الحيل العجيبة التي تعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد
علم صلاته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله
تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الاية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم

قوله الفصل الثاني في العقل احتج العلماء على ثبوته بوجهين

الاول ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان
العرض لا بد له من المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى او غير الواجب فيلزم صدور الكثير عن العرض
والمحل عن الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان
جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد
بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما
الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا احتاج في
فعلها الى ذاته فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس
فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين الثاني ان ايجاد الجسم امر ممكن وجوده عن العلة الاولى ايجاده للمعلول
الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى ولا لغيره لا يصلح علة
للمعلول الثاني لانه انما يصلح منه للعلية بتشخصه المتوقف على الامر الخارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثير عنها والاعراض عليها كذلك
الاجسام تحتاج ان يكون علة والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم
الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فلما مر واما اذا كان نفسا فلان فعلها
مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا مدركا للجسم اما الجسم الاول فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واما
الثاني والثالث فيلزم عدمه واما خامسا مادة او صورة فلانه كل منهما لا يوجد بدون الاخر وهو محال

جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وهو تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب
واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اذ لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على
دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثير بواسطة الارادة ولا نسلم ان
اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب
يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الثاني بواسطتها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان
يكون موصوفا بالبعد لجواز ان يكون واسطة في الايجاد ويجوز ان يكون اول ما يصدر عنه نفسا او مادة او هيولى
يصدر بواسطة البدن او الجزء الآخر للجسم والنزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد من جميع
الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل
فيكون مستغنيا عن الآلات في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق
في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ولم لا يجوز ان يكون الصادر الاول مستعملا في فعله الايجادي دون الادراكي
فان اشترط النفس في الجسم والآلات في الادراك فقط كان جوهرا نفسا او فيهما جميعا كان هذا
غير العقل والنفس فلا يثبت المطلوب **قوله** الثالث اي من الوجوه الاصلية في
ثبوت العقل انه قد ثبت ان الحركة الارادية فلا بد لها من مطلوب فيكون المطلوب محسوسا او معقولا والاول باطل
لان طلب المحسوس اما ان يكون لجذب الملائم او دفع المنافي وهو شهوة او غضب وهما
على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حاله الى حال اخرى فتعين
وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق له في دوام الحركة انما يكون لغرض طلب
محبته فهو من العشق والعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه منهما والاول
باطل لان المعشوق ليس واجبا الثاني باطل لان الذات مع الصفة اما ان ينال الكل فيلزم انقطاع الحركة
لامتناع طلب الحاصل وهو محال لامتناع عدم وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن
حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها
فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا لزم
الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه منه ويحصل آخر
ويمكن ان يتحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول

حتى لنا غير متناهية يحصل على التدريج وفي اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فكون المعشوق موصوفا
متصفا بصفات كمال غير متناهية يحرك الفلك فيستخرج بتحريكه الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل
وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل
آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب
والا لم يحصل الحركات فيجوز ان يكون عقلا وحينئذ يلزم تعدد العقول لتعدد الاغراض على انه لا نسلم وجود دوام حركة
السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم انه لو انقطع المحسوس لا يكون الا بالجور او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعدم فيها او لشيء
به او غير ذلك ولا نسلم انه التشوق والغضب على الافلاك ولو سلم … ثابت جزائي للجسم تشابه احوالها
ولا نسلم انه يلزم من عدمه تبدل ذات المعشوق او حال حصول اليأس ولا من تبدله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
يدوم الرجاء لو لم يكن المعشوق في حالة امرا غير جار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولا نسلم
ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع
دون التعاقب وبعضها جاز ان … لم يلزم المطلوب الا بدليل آخر **فوائد** المبحث الثاني في احوال
بعض الاحكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها غير متناهية … اقل من ذلك واما
في جانب الكثرة فالعلم عند الله … ان الكلي … التفصيل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط
بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون لكل من الثوابت فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية
عقل يدبر امره ونفس تحركه بواسطة لا يعلم كنهه الا الله وصدقه وانما انحصر عشرة مع كون الافلاك تسعة
لان الاول مصدر لفلك … وهكذا الى الآخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة
والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية
من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول العاشرة افاضة الكمال الاول والثاني والذي للنفوس مع الابدان
ومنها انها ازلية لما سبق ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض او تتعلق بها كالنفوس
والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد
لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة
الى الفعل لا يكون الا لمادة … الا باستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات
ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بالحقيقة عندها وانها مجردة

وهو معنى التعقل اذ لا تصور للعقل الشيء الا بمعنى حصول المثال المطابق واما الغير فلانها مجردة
وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان
يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن
ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه مع غيره لان التوقف صحة المقارنة على حصولهما في الجوهر العاقل لان ذلك متأخر
عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقف صحة المقارنة عليه لزم الدور واذ صح
مقارنة المجرد وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فثبت صحة تعقلها لانها اذ لا معنى
له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما صح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها
ولجميع المعقولات ثم اعلم ان الحكم باثبات هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلم فلا حاجة الى
التنبيه عليه **فوائد** والا مبادي بحث من احوال العقول انما … لكمال النفوس الفلكية يعني
ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم بطريق
التصرف فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بتوفيق الله تعالى … ويقبل لما منه ذلك
الفيض وتأثيرها فيما اثر غير متناه على سبيل الوساطة دون المباشرة لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق
بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل
الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس
نسبة الشمس الى الابصار بل انه وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه
بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها واذا اعرض
بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها
عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كما انه
حيث من نفوس … انه يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع
الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما
يفعل بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي
يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبين ان المبدأ القريب للكل الاجسام)
لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما

تنفعل بواسطة الجسم فتشعب العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصادر عنه
الا الواحد **فائدة** خامسة في الاشارة الى ما ذكره العلامة في شرح التجريد في ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان الاول انما يصدر عن الواجب تعالى ان كان عقلا واحدا وان كان له وجوها
والامكان الذاتي لنفسه ووجوبا بالغير وعلاقة بذلك بالمبدأ ثم حصل صدور عنه باعتبار وجوبه عقل وباعتبار
وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسفل وكذا الى الاشرف وهكذا في العقول الى عقل ونفس
وفلك الآخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم ترتيب عالم العناصر الى العقل الاخير الصور والاعراض و
والحركات وحصل صدور عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوبه صورته وباعتبار
علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير
عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا الى صدور الكثير عن الواحد الحقيقي على انه احتمال راجح في نظرهم
من غير قطع به ولم يجعلوا الوجوب والامكان ونحو ذلك علة مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف
بها احوال العلل الموجبة على ما قال في الشفاء يجوز ان يكون عن شيء واحد واحد ثم يلزم بينهما
كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بذاته شيء وبمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول والعقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان
يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ لهيولى العناصر
وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بحركات والواجب تعالى
ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات فاما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت
الغير بها لكان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث
او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وما
ذكر من قواعد اعتبارات الاول من الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان
لم تصلح اجزاء من العلة الموجبة وان كانت موجودة متحققة فسواء صدر عن الواجب او عن العقل الذي كعنه
الواحد مصدوقا الا الكثير عن الواحد وكذا الوجود لما جهات كثيرة العقل بعلته للوجود ونحو ذلك انه يلزم على

ما ذكر

ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا ينحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان
اسناد ما هو اشرف الى الاخس فضلا عن ان يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني
باعتبار امكانه قول بصدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير
الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز استناد الى الواجب
باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع جاز ان لا ينقطع
عنه سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز من جانب الابتداء ايضا بان لا يصدر عن العقل الا
الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا الى ان يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة ومع ذلك لا يصح
الجزم بانه صدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة بعدد الافلاك مع ان قول كيف والافلاك
الجزئية كثيرة بل يشتمل كل منها واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من
الثوابت في فلك ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مشتمل على مقدمات
اخر ضعيفة ولذلك اختلف والاولوية لا يخلو كثير نفع في المطالب العلمية **قوله المبحث الثالث** جعل هذا من مباحث العقول
نظرا الى الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة
مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في
الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث
استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات
الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة عنها ان كانت خيرة مطيعة
للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين
وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء وحكي
مشاهدته عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة
العقلية **قوله** وزعموا ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره و
يتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح
الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفوس الناطقة يدبر امر بدن الانسان
ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا
يظهر اثره عند حلول الشمس بتلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز و

والعمارات وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك
الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما اثبت الحكماء الالهيون المبتنية نصرة بعض فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف
روحا يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية
في الشخص وقد ورد في الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام أطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم
الا وفيه ملك ساجد او راكع قوله وعلى ما ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنهم الطاعات ومسكنهم السموات هم رسل
الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام عط
نارية شأنها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على
ما قال تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل الشيطان
تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء
وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فاذا كانت الغلبة للارضية
يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض ولو كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرحه ولا
يفارقه الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع
الممتزجات التي يسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين
بحيث يدخلون المنافذ والمضائق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي
تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس وغيرهم من الحيوانات والملائكة كثيرا ما
تعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء وتحفظ خصوصا
المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناس ويعاونونهم على السحر والطلسمات و
النيرنجات وما يشاكل ذلك قوله ولا يمتنع ان يكتسوا اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب من ان الملائكة والجن
والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن العلوم
العادية ولو كانت غلبة اللطيفة بحيث لا تجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يرى في اصله ولا يتصرف في ابدانهم ويبطل تركيبهم بادنى
سبب والالة زمان بطلا لما تواترت من بعض الانبياء والاولياء انهم وما لهم ومعاينتهم زمانا طويلا مع
هبوب الرياح العاصفة والترددات المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية

نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل
الجواب منع الملازمات اما على القول باسناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق في بنيتهم في بعض
الابصار دون حال دون البعض ولا يحفظ بالقوة ولا رؤية تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز
ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا
احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا ولا يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية
بحيث يقتضي ضبط تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء
ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيتحرزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر و
اما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة
والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك قوله خاتمة تشير الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من
ليس ٢ الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة
الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيآت و
الطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء
ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو
عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار
حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى
عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى
ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة
المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن
الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من النعيم
المطلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع
ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا
تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه
مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود
الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك

والقائلون بحدوث العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من
تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات ومظاهرها ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار
ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية
كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين **قوله المقصد الخامس في الالهيات**
اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلذا
جعل المقصد ستة فصول لاشتماله اولها على تقرير الادلة على وجود الواجب تعالى وعلى كيفية ذاته هل يخالف سائر
الذوات وطريق اثبات الواجب تعالى عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا
فلا بد من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهما محالان او ينتهي الى
الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة
له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب فكلا
الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا
بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من
غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في
المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود
الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير
دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب و
امتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم
اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال
بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذكر وجوها الاول انه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة
فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو موضع النزاع والثاني ان مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد له من علة ليست نفسه و
لا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك استلزم ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الاول مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان
مجموع الممكنات اي المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة
فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا كل جزء منه
والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله ولا الجزء المعين بعلية المركب لجواز ان يكون

ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وجد شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه
اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء
فرض منه ممكن مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه
مستقلا فاعلية ذلك المجموع فعليته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلو تعين شيء
من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل فاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها وانه يجب ان يكون مجموع الممكنات
تكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا هو الوجه المذكور لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام في تقريره
واعتراضاته وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات معلوم كل ممكن فلم علة بها يجب وجوده
لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة
لا يجوز ان يكون بعضها لان كل بعض يفرض فله علة تنقص سواها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر
الى مجموع وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهو الخلاف المجموع المفروض من الواجب و
الممكنات فان بعضها اعني الواجب حيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب
الوجود فرع امتناع العدم كان المعنى انه تعذر آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمنع عدمها
بالنظر الى جميع وجوهه ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا يخفى رجوع هذا الى ما سبق في ابطال
التسلسل ورود المنع بان ما بعد المعلول المحض الى النهاية كذلك الى ان يجب به وجود المجموع ويمتنع
عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المعاصرة له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة او عدمها على ما لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم الخلف لانها لو كانت ممكنة بتمامها جاز ان
لا يكون للفاعل مستقلا فلا يكون ما ما لا صناع الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد
فرضناها تامة هذا خلف واما الدور انه لا يكون للفاعل من خارج اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث
فلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فحينئذ اختصاصها بالزمان المعين
ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلا نسلم انحصار الجملة المشتملة على الواجب في الدفع النفي واما
ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما ومع هذا ممكن دائما فلا انقلاب وانما يلزم
الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك في قسم
المبحث الثاني قد يستدل بالدلائل على وجود الصانع بالبراهين وههنا ينبغي الى وجوه اقناعية
والكون من المشهورات التي لم ... مسائل ... يدل للجمهور في اثبات ما هو معظم المطالب
العالية بيان ذلك انه لا شك في حدوث عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والمركبات المعدنية والنباتية
والعناصر

والحيوانات ومن اختلاف صفاتها واحوالها فصح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها او حدوثها
على وجود صانع قديم قادر حكيم فههنا اربعة طرق من المناهج فنابت الجمهور واشير اليها في الكريم عاينة
مواضع من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل و
النهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك
من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم العلوي من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال
المتعلقة بها وبالعالم السفلي من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال
المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع في بدنه مما يشهد به علم التشريح ونفسه مما
ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى المؤثر والحادث الى المحدث ضروري فينتبه
له العظيم وان من فعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل عن
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون خالق العالم جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب
وتنويره ما لحاصل ... وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات
والاستدلالات ومثله كثيرا ما يفوق الظن حيث تنقطع اللجاج الى ان ذهن العاقل ينساق الى
اطلاق الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون هو المراد احلها
ولا نذهب في ذلك الى الغاية لظهور بعضها ولانقطاع السلسلة فيكون المنتهى الى الواجب لكن ولهذا صرح
في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون العالمين المخصوصين بالارشاد الى هذه
الاستدلالات تنبيها لمن لم يتحقق بوجود صانع يكون منه المبدا واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه لا نعرف صح
ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا
في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض مخلصين له الدين
ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوضوح الا فاغنه مشهور يعترف به الجمهور
من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التنبيه اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن
عن اعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج

البعرة تدل على البعير　　الاعرابي

لا يدل على اللطيف الخبير وخالف الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه
انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوجوب
عن م والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال انه موجود ولا واحد ولا
واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في ان هذا هذيان بيّن البطلان فوجب المبحث
الثالث في ان الواجب يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل
عن الآخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان فاما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل
فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذوات
الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق
العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان
في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالدليل المذكور في اشتراك
الوجود من صحة التقسيم الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن
ان المقابل يفيد الاشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل
الذوات وتشاركها في الحقيقة كما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب مماثل لسائر
الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجوب الواجب الذي قد يعبر عنه بالوجود والحيوة
تشكا والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة يسمى الالهية هي الموجبة لهذه الاربعة بالوجوه المذكورة
غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلم القائل بتماثل وجود
الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجود والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة
لسائر الماهيات والوجود زائد عليها فوجب المبحث الرابع قد يحصل من مطالب هذا
الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة الى جعل اثبات صانع واجب الوجود لذاته لما مر من ان
وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم
صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو
كان حادثا لكان له محدث وتسلسل ... الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم موجود لكن
من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لم
الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك فوجب الفصل الثاني

في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وهي مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان
يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب
بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن الغير لا يكون كافيا
في وجوده وان لم يكن ذلك الجزء فاعلا له بل جزءا خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان لا يكون واجبا فيستغني الواجب
ويستبطل او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون ممكنا او الى الامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين
الى الآخر فيكون ممكنا فيلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب
الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين
لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب
كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو ممنوع لانه لو تم هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك
مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب
التركيب لا يقال وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ
لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود
والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية
مركبة قطعا فانه يقال لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض فلنا ان لا يكون معللا بالماهية ادعاء
بنفيها بما مر لصفات وهو بناء في التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية
او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بانه تعالى
لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ماهية الواجب او معللا بها او بلوازمها
فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لاستناد احتياج الواجب في تعينه
الى امر منفصل ولذا صرح في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل
منها تعين وهو به ضرورة فاما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز
الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا
وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وهو محال آخر وهو كون الوجوب

الثاني بالغير ان جعل التعين ذاتيا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول اللازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين الى امر بل هو
الى امر منفصل وهو ظ وفيه نظر الوجه الرابع شروع في طريق المتكلمين بمثال انه لو وجد
الهان موصوفان بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا
الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعها اما ان يكون بهما فيلزم مقدور
بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بالايجاد وقد سبق في بحث العلة امتناع
ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية
امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية مع عدم ... لا يقال
يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما فلا يلزم المحال لانا نقول
الاول يستلزم للزوم عجزهما لان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم
وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التعدد يستلزم استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس
انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم فاما ان يمكن للآخر ارادة
ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته به فكل الضدين فاما ان يقع مرادهما وهو محال
محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين
بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروضين امتناع خلو المحل عنهما
كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر
حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى نصفه فالنزاع
يمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها
عجزا ولو ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب الشروط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون
في حيز آخر والحاصل ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما
ذكرتم تحيز الجسم مع الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين وههنا يمتنع اجتماع الارادتين
وهو لا ينافي امكان كل منهما فيعتبر ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان كلا منهما عالم
بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم فانما

كون الواجب تابعا للمصلحة بعرض الكلام فيما اذا استويا في القدرة وجميع المصالح فان
قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع
ايجاد الموجود قلنا ذلك ان الحصول للاولوية فلما عدم القدرة بناء على تحقيق القدرة ليس
عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه
عجز بشهادة العقول ومنه البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الآلهة
لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما
هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل
عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره
صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه
السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد
التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع انه لو تعدد الآلهة لكان الامتياز
لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيصح
الاثنينية فيلزم جواز وصف الاثنين وهو قبح الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني
فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبيا بحضرة القوم غير الذي كان بالامس ونحو
ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل على احد سواه لكن المراد ان ما لا دليل لنا على علمه
يجب علينا نفيه وليس دليل على وجوده في الازل وحقيقته بل المراد ان ما لا يمكن ان يقوم
عليه دليل يجب نفيه والثاني الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يقم عليه في الازل كلاه في
التركيب فانه اذا كان عليه دليل فيما لا يزال فهو بطلانه لان لا يلزم انتفاء المؤثر بل لا يجوز
عند المتكلمين واما صاحب الشيء فهو لا يثبت حتى يثبت ثابتا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الاعتراض
الوجه التاسع انه لو وجد لم يتعدد من عدد فلو تعدد الآلهة لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق
من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر
ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالدليل السمعي
كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك والنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك

وما ح
وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد فلم تعرف ان الله تعالى واجب
الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يثبت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب
الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت
الشيء والعلم بثبوته قوله فانه حصهم التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا
نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم مما يختص بتعين
كلها من الخواص ونعني بالقدم عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس
الالوهية ووجوب الوجود فيختص الا ان القول بالصفات القديمة دون القدماء ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات نجعل
والمعتزلة انما يقولون بخلق الافعال فخالفوا [illegible] خلق الاعراض والاجسام نعم تفويض تدبير
شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على ما هو مذهب الثنوية وان كان باقرار
وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بتقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام
وتفويضهم تدبير عالم العناصر البسائط الى الافلاك ومرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير
والمعتزلة الى نفي الصفات عن الواجب وفي نفي تعدد القدماء واهل السنة الى نفي تعدد الالهة في الكل متفقون على نفي
تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين
نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان
ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من فكرة يزدان وشبهتهم
انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد
بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق
الشر في الجملة على ان مراده الشرير لظهوره فيمن غلب شره وهو يوصف بان الخير
انما يقدر على دفع الشرير او الشرور فما جوزوا ان قدر ولم يفعل فشرير وان عجز فعاجز ان جعل [illegible]
حسنوا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء
فلعل في خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة
الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها موثرة في عالم العناصر مدبرة
للامور قديمة بالزمان مستحقة للعبادة عند الله تعالى متقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا يعتقد ذو عقل
العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر
امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فذكروا

كلامنا لما ناسب ذكر الكواكب الدالة ان الوقار الصالح للطلسمات القوية الشاذة لا توجد الا احيانا
مما يمر منه منطاول جدا فجعلوا في ذلك الوقت طلسما للمطلب حاصر بتعظيمه ولذا جعلوا الهم عند طلبه الى
انهم اعتقدوا ان الله جسم على احسن ما يتصور من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا اصورا بالغوا في تحسينها
وتزيينها وعبدوها لذلك اي كما اسرائه الاماث منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه
لتشفعوا الى الله تعالى ويتوسله ومنهم اليهود القائلون بان عزير ابن الله اصباه الله تعالى بعد موته وكان
يعرف التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل
ذكرهما بلفظ الابن والاب والجواب انه لا يصح النقل عن عيسى عليه السلام نفي الربوبية وكونه المبدا والمرجع
ومعنى البنوة التوجه الى جنابه تعالى بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولذا نقل في الانجيل
مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والمراد العلم والعمل فنفي الشريك والولد عنه
ثابت عقلا وشرعا وقل سبحانه والمعبود به شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو العبارة مع
سبحانه عما يشركون قوله المبحث الخامس الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء
عقلية من الجنس والفصل وجودية من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية من الاضعاف وكل
مركب محتاج الى الجزء ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقوم اذ لا
معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى
ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك والمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذه التنزيهات مسالك اخرى ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه مسلك آخر مع
الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان نفي الشافعي ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر
وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
بدوام اللفظ تعالى فلا يجوز على جوهر الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهره اي مادة الاصل جيد الصنعة
وهذا الامر عارض الزوال وعرض لفلان امر اي صحة له قراره ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن بينها
لا يجعلون الصفات القائمة لذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق
الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سياتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما
ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء

ببعض
فيلزم اتصافه ببعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف ما
دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك بمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص والرابع
انه لو كان جسما لكان مساويا لما مر من سائر الاجسام فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية
بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص
فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها الا ان نقول صفات صفات م
كمال يتصف بها لذاته واضدادها نقص يتنزه عنها لذاته تعالى والاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد يكون
متساوية الاقدام في نفس الجسم والخامس وهو الاول لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع الحيز
بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الكمال انه لو كان في مكان لكان
محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان
الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض انه
الواجب سوا المتمكن لا المكان وقيل الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب
في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما
لا يليق كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم
الترجيح بلا مرجح قوله والمعنى العرف اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف في اللغة والمشهور في الاول
الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والجسم اصطلاح شائع
فيما بين الحكماء ومن هنا نقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى
احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا لا ينبغي ان يجترأ على ذلك لعدم اطلاقه والجسم عليه بمعنى الموجود
اما سمعا فلعدم الاذن الشرعي واما عقلا فلانه ربما علم المجسمة بكونه جسما بالمعنى المشهور وربما علم
النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بالجسمية والحيز والجهة فقد بنوا
مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يستندون بها وعلى ظواهر آيات واحاديث فنعرضها اما الوهميات
فكقولهم كل موجود اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه نحوه
فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز فتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم
الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان تكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه والجواب ان جميع هذه المنفصلات وهم انحصارها ضروري
في الجواب المنع كيف وليس توصيفها على الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها

وعلم ان الموضوع اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم
بالانحصار في القسمين انما يتوقف على احكام العقل بانه للتوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او
على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما النقل فكقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا هل ينظرون الا ان
ياتيهم الله في ظلل الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم
ولتصنع على عيني والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها
وكقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه
في النار انه يضحك لاوليائه حتى تبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها
ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم
بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله او تأول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر
في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون
في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة
في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود في موضع منها
الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد
مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان
والاراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر
عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم وجوده
والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على
التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء
بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار
قوله تنبيه لا شك ان الواجب ليس بجسم ظاهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة
بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب
ونحو ذلك لانها انما تعقل في الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس الا ان البعض
منها انفعالات [illegible] ومن علم الله [illegible] واثبت الحكماء اللذة العقلية لانها امور ملائمة من حيث هي مدرك

لنا فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة من نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان
اريد انها حاصلة له عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكات دون ادراكات فانها مختلفة قطعا
واعلم ان بعض العلماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرها على
الله تعالى زعما منهم انه لو وجب اشتراك [illegible] وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين
غيره فيها على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات
واستشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب
كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان
ابا حنيفة رضي الله عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل
اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل والخبر او ان له اسما لا يعلمه غيره
فانما يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا
ان اراد ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اراد ما صفته فسميع بصير وان اراد ما فعله فخلق المخلوقات
ووضع كل شيء موضعه وان اراد ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قوله المبحث الثالث
الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر
اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة
في موصوف كصفات المجردات مع الافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل ربما يكون حلول الشيء
كما في الورد قلنا فاذا كان [illegible] الاجسام ومعنى الى الانعام وعائد الى حلول الجسم
في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وهو يستلزم افتقاره الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل
وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل
ومحال [illegible] الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم
اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب
ذاته المحل والحلول جميعا فوجوب اللوازم والاثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير
الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المتحيز بحال في الحيز
المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه
لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك وهو الثاني وان لم يكن مستغنيا بالذات

لزم امكانه وقدم المحل وسقوطها بين واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج
بالذات ليلزم امكانه وعدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج بحسب امر خارج واجيب بان
مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة
الى توسط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله
ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج وعليه مبنى الحلول الثالث ان الحلول في الغير
ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان فيلزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل
وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لم يتميز لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول
العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالعلماء منهم لا يقولون بها والمتكلمون
لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس
انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر
الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاتفاق السادس انه لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها
من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في اصغر الاجسام واراذلها فلا يحصل
الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قوله والقول بالحلول يبتني كما قامت الادلة
على امتناع الاتحاد والحلول على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن
الذات والاصناف الضالة بمذهب ابعد او بهان الى الغير في هذا الاصل فانه حلول ذات الواجب
اوصفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالف منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام
اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر
عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ابا ابنا وروحا قدسا ويعنون
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس
الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة
الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس
من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح
عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما ظهر الملك في صورة البشر وقيل
تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر

عنه

عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الخرافات واما
المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلين بانه لا يمتنع ظهور الروحاني
بالجسماني كجبرئيل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية
والعلم في الكمالات العلمية والعملية ولهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة
البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلين بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول
فربما يحل الله تعالى فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث
لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب
والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران
يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق
في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه
ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد
لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه فاذا احببته صح
عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال
ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه
العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة والمستعان صح
فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة
واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا
ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد
اشرنا الى بحث الوجود المطلق فيما سبق لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع
الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما
اتصافه بالسلوب والاضافات اي صيرورته بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ثم رازقا لعمرو
المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه فجائز وكذا
بالاحوال المتجددة بعدما لم يكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما
سيجيء تحقيق ذلك ويشاهده ما ذكر الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث

لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلانهم قالوا لو لم يكن الواجب
قادرا على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا للصورة سامعا للصوت الآن بالطلوع
بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يريده وجوده او عدمه والسامعية
والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد نحو العالميات بتجدد المعلومات عند
ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان له تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم
البعدية ومنها تعلقه بوجود كل حادث ففيه التزام اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع
ومنها الشبهة من الوجوه التي يتمسك المجوزون فلا يكفي في رفعها بحل النزاع وقد يتمسك بان المصحح
لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق
بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة
المخالفة لماهية الصفة الحادثة على انه يكون امرا منافيا للعدم مشاركا في مفهوم الوصفية
ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا احتج النافون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز اتصافه عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم
يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون
صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون كذلك لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل منها مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بدل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع
حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث
فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون
ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض
بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجب
او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار
او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا حصة الافراد وشرط امتداد كل بانقضاء الآخر

لكن كان الاولى ان يقال انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث لوصف الحدوث وهو باطل
ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يستلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه انا
لا نسلم ان امتناع الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية
جوازا للحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف لانه يستلزم جواز ازلية الحادث ولا فساد في ان
المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده فيما لا يزال وهذا كما
تعالى ان جاعل العالم ازلي اي ايجاد العالم مختص بالازل كله وحاصله ان ايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان
يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الثالث
انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم وللمنع الحكم
على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده والضد الحادث حادث لانه
منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تعرف ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته
وهي حادثة لما مر من ان القابلية تستلزم جواز المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال والوجهان
ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم انا بين الضدين ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين
وان اريد به ما ينافيه وجودا بالذات او عدما فذلك ان عدم كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان
ضد الحادث حادث فان العدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بعدم
ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم ويمتنع
زوال العدم السابق على الموجود لظهور زوال العدم الاصلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي
معناه امكان الاتصاف ولو سلم فانما تستلزم جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال
وقد عرفت الفرق فوت
الفصل الثالث في الصفات الوجودية
له صفات ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز ونحو ذلك من صفات لم
وكذا بالاضافات مثل كونه العلي والعظيم والاول والآخر والباطن والظاهر والباسط والقابض والرافع
ونحو ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية
زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السمع والبصر والتكلم وعن كل من اختلف
في النقص وكونها عين الذات عند الله تعالى على الاثبات عين الذات وكون الصفات بعضها عين بعض وهذا
لغلط تحريرهم على العقول بعد والفلاسفة حتى منع بعضهم ان للواجب صفات قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم

جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم صح

نصره الله صح

بصفاته وانه تعالى حي عالم بذاته او بصفة بذاته ولا يعلل من غيره او بصفة او مجاورة له او حال هي له امام التفكير
واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالفت في العقول بنا فيه الصفات اكثر الفرق كالغلاة بسفه والمعتزلة
وعند بعض محوا منهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت حيارى انهم نعطل معه
حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حال من اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام
الرازي في نفي اثبات الصفات وكرر في محل النزاع ربما يميل الى غير ان حيث قال في المطالب العالية اهم
المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف ثم المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق
بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك
تعلقا بالمعلوم ومن اين بيت ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة وكلام الحكما معناك امور
ثلثة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية ونجعل انها امر زائد على الذات
موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما له
يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح
منه الفعل هنا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية
العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود
الامور الاضافية مشروط بوجود المضاف لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا
بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا فثبوته له دور الاول ظ ويلزم القدم ومنها اعتبار
الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب
الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انه في الشاهد لا على الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحد
والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية
بالحياة او تقرر حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة
الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم او دل
دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم
فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين
بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات
كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الاصل ونتم التوجيه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعللت في الشاهد
لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل الامران فيتعذر له مدهما

مثل ما ثبت للآخر ومن الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والتحول والاستمرار ونحو
ذلك وكذا الصفات التي اثبتموها علة لها واجب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه يعلل الحكم الواجب والجايز
يعلل بالجايز وانه لا اصلا ولا بلية الاحكام ولا الصفات ثم لا يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم
عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله
علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وبهذا يتبين ان لله تعالى معلوما وكل من له معلوم
فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس
ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات
على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها
ان يكون العلم هو القدرة والعدل هو الحيوة وكذا البواقي متغايرات لا اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم
قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كانت الذات نفس
القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود
لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس
كذلك وفي هذا صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبده فهو كافر فان قيل بل يلزم عدم لزوم بعض
المحالات لكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من
الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى انه حمل منه الكاتب
والضاحك والعالم والقادر على الانسان بغير زيادة ونحوها الى الثبات مع اتحاد الذات وعدم لزوم
كون الكتابة هو الضحك او الضاحك هو الناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما
يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا
كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات
مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع بعض متغايرة بالاعتبار وان كانت متحدة بحسب
الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات
قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى
الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا يفتقر في افادته واتصافه الى البيان
ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد

نصف الاثنين ثلث الثلثة ربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموصوف واحد لا تغير في الجملة فغير
النصفية متميزة عن الثلثية فلما كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة فمعلوم ضروري
البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلثية واما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني
العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيد كون تسميته بالتعلق او بمبدء العلم والقدرة
علمي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان ليمتنع الحدوث والامكان بل لما الحقيقة
على ما هو القول بكونها نفس الذات فهو ما المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف
العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من
العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر على ما يرى والتبائن من خصوصيتهما بل يكون احد التعلقين علما والاخر
قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات فاما ما صرح انه لا نزاع في انه حي عالم قادر ونحو ذلك وهذه
الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل من اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق
ولا معنى له سوى ادراك المعنى والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب
كيف لا وكلها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر فهذه المعاني ليمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها
بانفسها ولما سبق من المحالات فيتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع اتفاقهم شناعة العالم بلا
علم والقادر بلا قدرة لا يتصورن ذلك بل يقولون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات
الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه
وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم
منزلا معه تاويلها ولا يعلمه وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين فوقتهم التمسك
الخالق بوجه للنفاة لا نفي الصفات تشبه بعضها على اصول الفلسفة تشبها للفلاسفة وبعضها على
قواعد الكلام تشبها للمعتزلة وبعضها محدثة عامة اهل السنة على احد الطريقين فقال الامام الرازي
في المطالب العالية كل من تمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت
له صفة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فتفتقر الى الموصوف كيف وقد ثبت ان الواجب
واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته معناه انها
واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى لا بطريق الايجاب بل بطريق الخلق بالقصد والاختيار
ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا
لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عنده فليس الا بطريق الايجاب

وكذا في لزوم علم الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان فينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى
ان مثل هذا التخصيص والاحكام العقلية بعيد جدا لم صفاته على تعدد تحققها ولزوم امكانها
بل لا يكفي في الامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه الواجب بل
والفاعل هو ذاته لا من واجب بالمنع لما مر وقد يقرر بكون الفاعل بان جميع الممكنات مستندة
الى الموثر وكانه الذات لا نرى والاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للعقول وان كانت بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة
اليه بالواسطة وبعد ان يوجب كونه الفاعل في الصفة الى الله ان لم يكن له لا يجب بعضها عن تنزيهه
عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب
بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصا وان ماله يكون عن الشيء يكون عن تلك صفاته لا هو ولا
غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامها وذلك غاية
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالمية الواجب لا اسلم انه مجمل على ولا اسلم اقتضائه الى الفاعل
بجعله عالما وكون الثواب والواجب لا تعلل لكون سببه الاحتياج الى العلم هو الجواز لا يترجح جانب
الوجود فعالميته لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما لذاته عالمينا فالاحتياج لانه والجواب بعد تسليم
كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة
الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة
ما نشأ عن الذات كالملازم للذات غير يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات
من المليين انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة
والحيوة ونحوها من الكمالات وصدور ها عنه بالقصد والاختيار او شرائط حادثة لا الى بداية
لما مر القول بها بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد
كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بان الاسم تغاير الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن
الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى ونفسرهما بالشيئين
او الموجودين اي الاثنين فاسدلان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في لفظ التعدد
بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر فاسد
على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه فانه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل
الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع وكل فرد مع

لزوم هو

الذات ه

حيثا

لن ٤

اعتباره فلو كان الواحد في العشرة لصار غير نفسه لانه في العشرة وان لم يكن العشرة بدونه وقال
ايضا كل الشيئين ليس غير لان الشي لا يغاير نفسه واعجب من هذا انه لو كان الغيران مما لا ينفك
لكان الغيران اثنان والاثنين ليس يستقيم في الغير فيستعمل في القول بما قال انه مما لم اكد من ان انفصال معنى
الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين
غيران نعم لم يقطع بالمنع من اطلاق الغير به على صفات البارى وذاته لانعقاد الاجماع على ذلك ثم قال
ولا يتخلص من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات
فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فضلا عن لزومه ولو سلم معناه لو سلم التغاير او
التعدد بدون التغاير فالقول بالصفات لا يستلزم القول بتعدد القدماء لكونه احق فان القدم
هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم انه كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع
بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات
بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن
لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك في قوله كفر من قال ان الاله
الالهة واحد ثم قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا
يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كمال نطقت بها كتبه ورسله
واما التمسك بالثاني اي الشبهة الاخرى فضعيف من وجوه الاول انه لو كان موصوفا بصفات قائمة
بذاته لكان جسما لانه مركب من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء
والجواب منع الملازمة بل حقيقة الالهية لتلك الذات الموجبة للصفات الثاني ان القدم اخص
اوصاف الاله والاشتراك في صفة الخاصة يوجب الاشتراك في غيره فلو شارك الصفات في القدم
في الالهية فيلزم من القول بالقدم القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون القدم اخص والاخص هو
القدم بل وجوب الوجود الثالث انه لا دليل على هذه الصفات لان الافعال العقلية لتمامه والسمعية لا تدل
الا على انه عالم قادر الى غير ذلك والسابع لم ينفيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب
منع المقدمتين الرابع انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصوله في الحيز تبعا لحصوله والتحيز
على الله محال فكذا قيام الصفة به والجواب منع القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مراد الحكماء
بالاختصاص بالاحوال والاجسام فوجب والقول الخامس ان من الشبه القوية في هذا الباب ان كانت

معه ما ذكره الناصرية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا
بالضرورة وعندكم ان بقاء الشي صفة زائدة على ما هو قائم به واستحالة قيام المعنى بالمعنى مسلم عند الاصحاب فمنهم من لم يجعل
البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جعله من غير التحيز لقيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض
لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يتصف بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كله تبع لانتقال الجوهر ومنهم من منع
عدم وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الامام
الوجه انه لا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا فالقول بالبقاء ضروري ولهذا لم يتجوز عن الكلام به ومنهم
من قال معنى باقية بقاؤها هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانه ليس غير الذات كما نقلنا
بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشي لا يكون بقاء لما هو غيره وبهذا
صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء
القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست
غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فالظاهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض
ليست بغايره بل لعدم قيامه الى آخره ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم صفة
علم الذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء الصفاتي هذا
كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لا تناقض فيما
كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بما ليس محله في حصول متحركين بحركة واسودين بسواد
فان قيل معلوم ان الشي انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير
ذلك وهذا يلزم كون الذات عالما قادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو
قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يرفع الاستحالة فالمستحيل هو ان يكون الشي عالما او قادرا
بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة
والعلم والقدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول الحق انه ليس قولكم بقاء الباقي صفة زائدة
على ما قام به على اطلاقه ثم وانها اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس هو مفهوم العلم
فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا
ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار
فرع علم ونفي القدرة يتمسك المعتزلة في امتناع كون البارى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك
لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفي بيان الملازمة وجهين احدهما ان عدم صلوح

قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا
قدرة لكانت كذلك وثانيها ان قدرة الباري على تقدير تحققها لا تكون مماثلة لقدر العباد فلا يلزم ان لا تصلح اما صح
لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد
بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب
اما الاول فلا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اختصاص المختلفات
اشتراك المختلفات في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلا نسلم انه مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص منه يختص بقدر العباد
ولا يشمل قدرة الباري واما الثاني فلا نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها بعضها
لجواز ان يتفرد بخصوصية لا يوجد في شيء منها فيصلح من خلق الاجسام دونها وفي نفي
العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما
ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد
وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان تكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته
وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث
والجواب ان تعلقهما على وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم
فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات
على راي المتكلمين الثاني انه لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد
لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه
بالمعلوم الاخر ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة ولا شاهد للقطع بان علمنا بخلاف صح
بالسماء مخالف لعلمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات
كلها بان تكون علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق
العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية
موجودة وفاقا واستحالته لما مر من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه واما ثانيا فكيف
جاز ان يكون المعلومات غير متناهية فلعلها وان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب
انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكره بيان انه ممتنع ليس بشيء
لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا بالسماء بالسواد والبياض انما لا يختلف الا بالاضافة

ولو سلم فقيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة
الجنس الثالث لو كان الباري عالما لكان خوف علمه بقول لا تكون ويوجد كل ذي علم علم والان
قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر المبحث الثاني
في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل
والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح
عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لو لم يكن
[illegible] اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كما للشمس في الاشراق والنار في الاحراق وقيل الامام الرازي كان
ان الداعي [illegible] وهو العلم او الظن او الاعتقاد بان في الفعل مصلحة ومنفعة منه وقيل
[illegible] الارادة [illegible] المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انه لا يلزم ان يكون كذلك في الفعل الموجب
او ربما يظن المعتقد مصلحة فيقدم على الفعل الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري
انه صانع قديم لم يصنع حادث وصدور الحادث من القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب [illegible] لانه
يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجد القديم دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد
اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته
وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما مر في المطلوب او يبين امتناع ان يكون موجبا
بالذات ويكون سلسلة معلولاته قديمة بحيث يستند اليه الحوادث [illegible] علم الحكيم
او حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات لحدوث الحوادث على ما ذهب
الفلاسفة وقد سبق في مباحث [illegible] ما لا نهاية لها كانت او متعاقبة
وفي كتب حدوث العالم بيان [illegible] قال امام الحرمين حصول حوادث لا نهاية لها لا عدادها
على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما لا نقف
عنه [illegible] كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على
ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل والد وبذر قبل زرع ودجاجة
قبل بيضة وهذا كله اثبات حوادث لا اخر لها كنعيم الجنة فانه ليس قضاء بوجود
ما لا يتناهى وبهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا
اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطي على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال
لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما

وبالجملة فالحدوث لبيان نفي الاولية ولاثبات ان لا اول له حرية الانتفاء فيمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث
لا يفتقر الى المقدمات المذكورة كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحوادث او عدم
استنادها الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الاول
وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى القديم فهو الثالث وان انتهى
فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا التقرير يتوقف على
المشهور بيانه على مقدمات لا حاجة اليها ومن الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قادرية القديم
الذي اليه ينتهي الكل مع ان الثاني وكذا الاول غير المتقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت
الى اخر هذا الاستدلال لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحوادث اذ الحوادث لا يتوقف على
شرط حادث والتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال
يتوقف على المقدمتين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا
لا بداية او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا في كل
دايم وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الدائمة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير
الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون
الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا ينتهي فيلزم قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث
مسبوقا باخر من غير بداية كما هو رايهم في الحركات ولا يكفي هذا التسلسل المسلم استحالته اعني
ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا يتم بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كون كل حادث
مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال فوجب ولنعد الى ما هو بصدده بعد التنبيه
على اصل الباب يريد ايرادا على تقرير الادلة صاحب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع
وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجد حادثا
بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث
مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد بين بطلانه الثاني تاثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق
القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم
فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فيعود الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل
الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اجسام العالم متماثلة واختصاص كل بما له من اللون
والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلا مخصص فذلك

المخصص

المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسم او شيئا من لوازمه لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فينتقل
الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر مختار بناء على ان
نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من
ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاع ذاته لان العالم ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة
ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق
القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والعالم يكون
بقادر مختار بل موجب لعدم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السوية
السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا اذ لو كان طبيعة النطفة — النطفة مختارا ح
او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة اذا كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة
ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضموم بعضها الى البعض ان كانت النطفة
مركبة من البسائط على ما ذكر وقد نتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية
من الكتاب والسنة فان القدرة والعلم والسمع ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز
والصمم سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال
الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محل مناقشة اما الستة
الاول فلا يخفى على المتامل فيما تقدم الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاعتراف بها والاذعان لدلالتها التصديق بكون الباري تعالى قادرا
عالما فيه تردد وتامل واما الثامن فلانه مبني على جواز الاتصاف بها لو كونها كمالا في حقه ووجوب الاتصاف
بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها واما التاسع فلا يتم الا على ان ما يشاهد
من احكام السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما يزعم الفلاسفة لكن
من كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع والتعجب الاحتمال
ثم تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون
الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر
الى مرجح ينقل الكلام الى ذلك المرجح ويلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد — لزم ح
باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى موثر
والجواب منع الملازمة وانه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح

هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها في اعتبار الجائع احد الرغيفين والهارب احد
الطريقين ولعلك تعرف ان هذا اول ما ذكر في المواقف اعتدادا بانه قام ان القدرة تتعلق لذاتها ولو سلم انه لو لم
يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح
يخصه بلا موثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح ملجئ يخصصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم
من جواز هذا جواز ذاك الثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون
العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق
ويتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمة اما الاول فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل
بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثاني فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى
حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث
ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجب ما كان او حدث ما وجب صدور الاثر عنه
بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام الموثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع
جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر عنه ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا
يرجع الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب بانه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار
فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف
له لانه بحيث لو شاء الترك لكان له والموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي
ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه
التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل
اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده او ان لم يشأ لم يفعل اي اذا لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نسلم
استحالة ذلك وانما المستحيل هو ان يشاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر
قادرا لا يجعله الا انه وجه وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما حكى الى صحيح
الحكم بوجه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة و
الاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله
عبثا وكلا الامرين قبيح على الواجب والجواب انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا
لانه يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفسه او مراعاة بالنسبة الى الغير مع غناه بحيث يكون الاولى به اولى

بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب السادس
ان البارئ تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر
وكلاهما محال وجه اللزوم انه اي الفعل لو كان ممتنعا في الازل ثم قد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الاول
وان كان ممكنا وهذا وصفه القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل الثاني لجواز
ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر
كالحادث ممكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز المستند الى القادر لما هو ازلي
بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع ان الباري تعالى اما واجب
الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع واللازم احد
الامرين الواجب والممتنع لا مقدور له والا لم يمكنه الترك في الاول والفعل في الثاني بل يلزم جهله
والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها خاتمة
قدرة الله تعالى غير متناهية لما يعلم انها ليست لها طبيعة استناد به ينتهي الى حدوثها او يمنع انها
لا يطرأ عليها العدم فقط يحتاج الى المعرض واما على انها لا تنقص بحسب تعلقها فلان
ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك ينافي حدوثها لا نهاية
لها بحسب الفعل والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
ولا انقطاع لهما ولهذا استدلوا على شمول قدرته تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها
به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد
وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل
الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهو ضعيف على ما لا يخفى
فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل وهو على كل شيء قدير
وخالف المخالفون المذكورين لشمول قدرته تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور
مع خلقه الاهم المؤذية وانما القادر عليها فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد
خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب
والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه
الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم

فيمتنع شيء ما لم يعلم أنه كيف وهو تصرف من يملك ولو سلم فالقدرة عليه لعلمنا أن امتناع صدوره عنه
نظرا إلى وجود الصارف وعدم الداعي وإن كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بأنه
ليس بقادر على ما علم أنه لا يقع لاستحالته ووقوعه فإن خلاف المحض وكذا ما علم أنه يقع لوجوبه والجواب
أن مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي و
اتباعه القائلون بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو فرض كل جوهر إلى حيز وحركة العبد
إلى ذلك الحيز لم تتمايز الحركتان وذلك لأن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع يحمله في فعل
الرب ورد بأن عبارة المحض بين الموافق الطاعة وعبارة الموافق إما طاعة أو معصية أو سفه
والعبث على ما ينبغي أن السفه وإن كان أن يحمل شاغله للعبث فله حقا في شمول المعصية
القضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فإن فعل المشتمل على المصلحة المحضة
أو الراجحة طاعة وتواضع وكلام بل إذا كان فيه امتثال وتعظيم للمعبود ولذا لا يتصف به فعل
الرب وإن اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات والحجة هذه الأحوال
والاعتبارات بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها في الله لا يمنع التماثل
ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بأنه لا يقدر على عين مقدور العبد لأنه لو صح مقدور بين قادرين
لصح مخلوق بين خالقين لأنه يحدث ووقوعه نظرا إلى تعلق الإرادة لما سيجيء من صحة حصول
الفعل عن خلوص القدرة والداعي وعدم فرد امتناع اجتماع المؤثرين على أثر واحد والجواب غلط بأنا
منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء إن شاء الله تعالى ولو سلم فإنما
خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة والإرادة من الآخر مانعا ولو سلم فيجوز أن يكون الأول صح
وقوعه بهما جميعا لا بكل منهما بالاستقلال الخ وعند أبي الحسين البصري منع بطلان اللازم فإنا إذا
فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي إنسانين فجذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فإن الحركة أي حاصلة
من مستند إلى كل منهما وهو نقض قال والقاسمون قدرته بما سوى الأجسام وكان في شمول
قدرته الله تعالى يمنع كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والإرادة حقيقة أم لا فلم يوجد أصلا
أو وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي إسناد فعل العبد إلى غيره ومن يخرج الكل منها يقول
بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بأن كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات
أو بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لأحد من القائلين بوجود الواجب وإنما الكلام في كيفية الإسناد

ووجوه البسائط وتفاصيلها وأن كل ممكن فإلى أي ممكن يستند حتى ينتهي إلى الواجب وقد يفسر
شمول قدرته بأن ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا مؤثر
سواه وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا بوجوه الأول النصوص الدالة
إجمالا على أنه خالق كل شيء خالق كل شيء وتفصيلا على أنه خالق السموات والأرض والظلمات والنور
والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والأعراض الثاني دليل التوارد وهو أنه لو وقع شيء
بقدرة الغير وهو قد فرض أنه مقدور لله تعالى لكن إذا فرضنا تعلق القدرتين معا فوقوعه
إما بأحد القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول لأن التقدير أن كلا منهما مستقل بالإيجاد ولا يجوز أن يكون العلة هي المجموع وهذا
بخلاف حركة الحجر المتصف بحركة جاذب ودافع فإنه لا دليل على استقلال كل منها بالإيجاد
لتلك الحركة على الوجه المخصوص نعم لو صح علم أن قدرة الله تعالى لكل لكفى هنا لو قيل قدرة العبد الثالث
دليل التمانع وهو أنه لو وقع شيء بأي ذا الحق وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بضد ذلك الشيء
في حال إيجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فإن وقع الأمران جميعا لزم اجتماع
الضدين وإن لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة
والسكون وإن وقع أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح ومع تعذر [illegible] مع كون قدرته أكمل إذا ما امتنع
إلى كثرة ما [illegible] ولا أثر للا التفاوت في المقدور [illegible] ونسبة القدرتين على السواء لا يقول
تأثيرا صح بل معناه الأقوى وأشد فيترجح قدرة العبد ويبطل أثرها فيوجد [illegible] و
العلة بسهم القول بأنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب المعتزلة أهل السنة كالأشعري
ومن يجري مجراهم وخالفهم أكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة إلى أن الصادر عنه
بلا واسطة هو العقل الأول [illegible] هو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب المعلولات مستندا
بعضها إلى البعض فالعاقل الأول [illegible] عقول وأجرام كالنفوس مع الحوادث بعضها هي المبادئ أو الصور
أو القوى بتوسط الحركات [illegible] للعنصريات صورها النوعية والأعراض البائعة لها كالألوان
بنفسها وبالجملة فأكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون من المنجمين إلى أن كل ما يقع
في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند إلى الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع
والحركات والأحوال والاتصالات وغاية تمسكهم في هذا هو الدوران أعني ترتب هذه الحوادث على
هذه الأحوال وجودا أو عدما وسوله بعد القطع بالعلم طوارئ أن يكون شروطا أو معلولات

متقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما نطلع الخلق بطريق المعجزات والكرامات كيف ومن تتبع علومهم
في اسباط الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وسهولتها وما ذهبوا اليه من اختلاف
احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب مع ذكر ذلك من التفاصيل والخصائص وما يطرأ
الى الدورات زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والعقول و
الكيفيات الحاصلة بحركة الاكوان ان ما نسب الى النجوم والطبيعة من مذهب العلماء تسمية الا انه
لما لم يعرف مذهب العموم نعرف في مبادي الافلاك والعناصر وانها من العقول والنفوس وفي كون الباري
موجبا او مختارا واصل كل منهما قدرة من الحق الغير واجماع المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح
الى الشيطان وهو مجوسية مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية
للانسان وبعض من الحيوانات العجم وهو يسند خلق الاعمال وسائر الغالية من العلماء من المعتزلة
لا يقول بعد بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين لا يقولون فلعل المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه
قادرا ولا صلة للمعتزلة في ذلك وكذا العلماء لكن لا يصح الا بناء في الاولى على ما قيل ان القادر هو
الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ومنشأ الصحة من القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر
بالقصد وهو وجه الارادة وعند تعلقها بالقدرة وعند اجتماعهما يحصل حصول الفعل والارادة اسم علم
خاص وعلم وقدرته انما كان عن الدوى على الذات فلهذا كان العالم قديما والقادر موجبا بالذات
والكون انما يقول بالعدوح والارادة لعطالة معنى قولنا المبحث الثالث في انه تعالى عالم العبق
علم جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعله محكما متقنا وكل
من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة
تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلان من تتبع من احوال
الافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام لا سيما تفاصيل الاواخر
والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم
الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف
اذا رقي الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات في الى ما تعول به الكلام من المحسوسات
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به
الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض

لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يعلمه فيما يحمل ان يوجد الانتظام والاحكام من كل وجه ممتنع ان تكون الآثار مرتبة
ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها لا يحسب له يتصور حتى ما سواه فوق محكم واتقن
وقد امر الله العبث كذلك بل الانسان طالما يهم بالشرور والافات وان الادلة الجلية ومن بعض الوجوه فجعل
آثار المؤثرات من العقلاء بل كلما كثر كذلك وانتصاف وان استند جميع من العقلاء والحكماء في عجائب خلقة
الحيوان وتكون بعناصر الاعضاء الى حد عدم الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون
الكبرى ضرورية قلنا المراد استناد الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن
الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وحان لا يكون
فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء
الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات
غرضنا التصور الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على
ما في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا الوسم ان
موجد هذه الآثار وموجد الحيوانات فلم لا يجوز ان يخلق فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك
بان تخلقها الله تعالى عالمة بذلك او تلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل المحققون من المتكلمين على ان
طريق القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريق الافعال والاحكام لان علينا نسوق الاحتجاج
وسواء لم لا يجوز ان يوجب البارئ موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكفي له العلم والقدرة
ودعم بان اي شرط كان الموضوع وايجاد العلم والقدرة ثم يكفي ايضا فعله محكما لو احكم فكيف فاعله
عالما الا بيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فقد صح طريقة
الصفات الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالدليل السمعي من
الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيكون دورا بل يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا يكفي ثم ينجح ذلك
في صحة الكلام على ما صرح به الامام قوله وحد العلم سمعا ورد من استدلالهم على علم البارئ
وحين الاول ان لم يجز اي كل ممكن ولا اجسام لا منه وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات الا وفيه

الاشياء الى وساحت المحدثات من ان المجرد يستلزم التعقل وبانه ان المجرد يستلزم امكان
المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يمتنع ان يعقل
لعدم ما يمنع ان يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل لا من جهته وامكان المعقولية
يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر
العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فهو فرع امكان المصاحبة على حصول المجرد ثم لو توقف امكان
الشيء على وجود المنافي عنه وهو محال فالمجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة
المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب له
لكونه بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا يخفى ضعف بعض
المقدمات في انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لما الكون ذلك في ابطال
من غير اتصاف الى سائر المقدمات الى ان عالم بذاته اذ لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور
ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لا سيما حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان
كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه لما سواه
فقالوا عالم بذاته الذي هو مبدا الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدا اعني العلة عالم بذي المبدا اعني
المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية من لا يعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه
وما يشبهه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط
في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث
للقائمتين للمثلث ولو وجد ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لاستمرار الانتقال من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بكماله بنفسه
ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك وهو يستلزم العلم بجميع ذاته القائلون بان لا علم اصلا تمسكوا بوجهين
احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واما ما كان
يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه لو وجب كثرة
في الذات الا حدية من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور
الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم
مغاير للذات لما سبق من الدليل فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع اتصاف الواجب بصفاتها

وكما انه الحق فيلزم كونه الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اما اولا فبعد
تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان يحاسن الاعتبار كاف كما في علمنا على ما سبق
في بحث العلم لا بالتغاير الاعتباري اعني بالعالمية والمعلومية وبسبب حصول العلم فلو توقف
حصول العلم على التغاير لزم الدور واما بالنقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من
كل وجه كالواجب فهو محال فتكون كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لا يقال انما يلزم الدور لو
كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع غايته انه لا ينفك عن العلم حالا ينفك
عن المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالم لا انه تكون العالم شيئا والمعلوم
شيئا آخر وبالجملة علم شيء الا نعلم بان المعلوم من غير ارتسام صورته في الذات فلا كثرة الا في التعلقات
والاضافات وبحسم على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور للمعقولية لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا يشترط في
صورة حصولها لنا فانا كثيرا ما نعقل شيئا بصورة نتصورها او نستحضرها وهي صادرة عنا لا ماكن
ما هو غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه
ألست تكون علة لتلك الصور بشرط التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدونها بل المعتبر حصول الصورة
لك حاصلة كانت فيك او خارجة عنك والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه وهو عاقل
اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة وانما هم
واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا فوق لمحاسنه علم الله كلي غير متناه
بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال والنعيم
الجنان ومشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما
سمعا فالمثل من الايات والاحاديث الدالة لكل شيء عليم علم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة
الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك اما عقلا فلان المقتضي للعالمية
هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي النفاة والمعلومية
امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختص علمه بالبعض دون البعض لزم المخصص
وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكماله لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفين

ومنهم من قال لو صح علمه تعالى بالاشياء لزم اتصافه بما لا يتناهى من العلوم وهو محال
لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر من ادلة التناهي اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا
بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم اي بذلك علم جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث ونقل
الكلام الى العلم بذلك العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال يعلم ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا
نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة
المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الآخر ولان التعلق بهذا تغاير التعلق
بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات بحسب اعتبارات عقلية لا موجودات عينية فلا يلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالمة بالشيء في الواقع لما عرفت ان
انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وما اشد هو الاستدلال بهذا
الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذا امور غير متناهية لا آخر
لها والبرهان انما قام على ما له اول ومنهم من قال لا يجوز علمه بالاشياء اما اولا فلان كل معلوم يجب
كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي كذلك لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود
بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية من العلوم لما عرف من تعدد العلوم بتعدد
المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان
انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا المغايرة له وعن الثاني
ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي
معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يكفي تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بان كل
ويورد ايضا هذا الاشكال على علمه بالكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل
تمييزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند حصول الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز
ولو سلم فيمكن التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم
متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد
بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بنفسه تمسكا بالشبهة المذكورة
لنفي العلم مطلقا وقد سبق والقول بنفي العلم بالجزئيات المشهور من حكم انه يمتنع علمه بالجزئيات
على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية لجهة التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو

على الله لكونه مجردا في ذاته وصفاته واما صفاته المتغيرة متعلقة بزمان فيعلمها بنعت كلي لا يلحقه
التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن و
بعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال و
الاستقبال بل علما ثابتا ابد الدهر منزها عن الدخول تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا
درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت
له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هو حاضر عنده ازلا وابدا لانه تعالى ليس زمانيا
وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا
ليلزم تغيره وقال الامام ان الله تعالى باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به
علم الواجب لما لزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى آلة جسمانية وذلك كالاجرام الفلكية
فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة
الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات
فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرر من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات في
ولا شك ان كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار
في الغد فان بقي العلم كما كان بمعنى انه يعلم ان زيدا لم يدخل الدار غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل
العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القدح
لا يعاك لما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل وكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق باسره واقول لا نفي
لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية
عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما اشير اليه كلام
الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام
هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات وان لم يثبتوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغير
بدليل آخر اراد ان يقصد ابطال كلام الخصم وسواء عم جميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور
في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب
تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير
تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى
تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل

السبب بان علم امس لكن بان الذي سيحدث سوف يقع على بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا
واستمر هذا العلم الى ان مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في علی صح
العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا غلط في علم المخلوق فانه لا يستمر ومع هذا
الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية من الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافات بتغير المضاف اليه ولذا
اوضحوا هذا المعنى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها المدعی
بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا
يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات في تعلقات
بمنزلة انسان جلس زيد عن يمينه ثم قام فجلس عن يساره فانه يصير يسارا لزيد بعد ما كان يمينا
له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه
جمهور المعتزلة فلذا ذهب ابو الحسين البصري الى وجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا
وظل مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد يبقى ظانا لجهله دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول
زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل
لم يكن نفسه على ما حصل بل الحق ان العلم بانه دخل خلفه ثالثها متعلق العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجه
الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرط عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل
وشرط تحقق الدخول ولا خفاء في ان الاضافة الى الامور المختلفة او الصورة المطابقة لها لا بد ان تغاير الاضافة
الى آخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من
العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البلد لكن جهل قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم
من غير سابقة له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات علم صح
وعدم الحصول له مسلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وان تعلق علم الباري بعدم دخول زيد يوم الخميس
وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لا يتغير احدهما اصلا فانه في يوم الخميس يعلم دخوله في يوم السبت
وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في يوم الخميس على الاقران بكل التغير من العدم والحال والوجود الى الانتقال
بسبب وجعل الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضيق لا يقدح في الحقائق وكذا على المثبت بعدم العالم في الازل
لا يتغير لوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق على المثبت
النسبة وسواء يحصل له الدخول يوم السبت والعالم الموجود فيما لا يزال لو تعلق بيوم السبت وفيما لا يزال
كان جهلا لا علما فتعلقه الذي هو النسبة الا تسقيفا باحب بالنسبة فان ذكر التعلق حال عدمه بانه سيوجد

وجهه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو نوع التعلق الباقي والحاصل ان
التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا يتغير حصوله اصلا فعلم الباري في الازل بعدم
العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفنائه بعد ذلك وبيوم القيامة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا
الكلام لدفع اعتراض الامام بان الباري لو اوجد العالم وعلم انه موجود الحال فاما ان يبقى علمه الاول
بانه معدوم الآن فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فوله بها والذي نعم ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بكون الحوادث
يتجدد بتجددها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما ذهب جهم بن صفوان
وهشام بن الحكم من القدماء وسوانج الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا
قد وجد وذاك قد عدم فانما تحدث فيما لا يزال وكذا التصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم
بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم
حادثة من تعلقات اضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار
لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تفرض للواجب فذات الواجب اما
ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان
لا يكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت تلك الصفة او
انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا فجوابه
النقض لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون موقوفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو وغيره
الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الجهل بها جهل ونقص وبان كل احد من المطيع
والعاصي يلتجئ الى الله تعالى في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه عالم بها لما اطبق جميع العقلاء دلالة
كذلك وبان الكتب الالهية مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد انطوت الآيات على انه عالم بها وبان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث الرابع انه تعالى متكلم مريد واجمع الفرق
على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه
فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرفين والآخر فكان المختار ينظر
الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الكلام في معنى ارادته فعندنا
صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية

صفة زائدة قائمة بالمحل وعند الكعبي صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة
سلبية من كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند العلامة هي العلم بالنظام وهو الأكمل وعند الكعبي إرادته
لفعله هي العلم ولفعل غيره الأمر وعند المحققين من المعتزلة هو العلم بما في الفعل من المصلحة لنا
أصحابنا أن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض وبعض الأوقات دون البعض مع
استواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل فتلك الصفة هي المسماة بالإرادة وهو مغاير واضح
عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات لأن شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور
من الفعل والترك على الآخر وليس شيء من مغايرتها للقدرة إذ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها
وللعلم إذ مطلق العلم نسبته إلى الطرفين على السواء والعلم بما فيه من المصلحة أو بأنه سيوجد في وقت كذا تابع
على الإرادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنهما وفيه نظر لأنه مثلا لم لا يكفي سبق
العلم بأنه يوجد في وقت كذا على إرادته ذكروا لا يتأخر علمه بوقوعه حالا عن إرادته الوقوع حالا وما
يقال إن العلم تابع للوقوع فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع وأن المعلوم هو الأصل في التطابق لأنه
مثال وصورة له لا بمعنى تأخر عنه في الحالة الثانية وإنما أن مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة
للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم و قدمه
القدرة وقد تورد ههنا إشكالات الأول أن نسبة الإرادة أيضا إلى الفعل والترك ولا صحة الأحكام
على السواء إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر في الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار وإذا كانت
على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت الخاص دون غيره يفتقر إلى مرجح ومخصص
لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الإرادات والجواب أنها تتعلق بالمراد لذاتها
من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس
هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فإن قيل فيجب تعلق الإرادة لا يبقى التمكن
من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة أن الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار الثاني
أن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب أنها صفة قد تتعلق
بالفعل وقد تتعلق بالترك فتختص بما تعلقت به … وعند وقوع المراد يزول
تعلقها الحادث وبهذا اندفع ما يقال إنها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد
فيلزم قدم العالم على أن … المراد دائما لا يوجب قدم العالم لأن تعلقها بأنه يوجد …

والعدم إلى إيجاد العالم وأصرانه وقته ولكل بأي دليل … إلا أن يحصل أمر بعد ولا كذلك الأعيان
دائما … يتردد في أن الذي هو المراد كالعالم مثلا بأنه إما لازم للإرادة فيلزم قدمه أولا فيكون
مع الإرادة جائز الوجود والعدم فلا يكون الإرادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر إلى
نفس الإرادة وأما مع تعلقها بالوجود فالوجود متعين بل لازم وقد يمنع استحالة زوال
القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بأنه تعلق في الأزل أن العالم معدوم
سيوجد وبعد الإيجاد ليس ذلك التعلق الأزلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث
أن متعلق الإرادة إما الذي يكون أولى فيلزم استكماله بالغير أو لا فيلزم العبث والجواب يأتي في بحث
قدرته قوله وحدوثها يشير إلى مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية أن إرادة الله تعالى حادثة
قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولأن صدور الحادث عن الواجب
لا يكون إلا بالاختيار فيتوقف على الإرادة ~~فيتوقف على الإرادة~~ ويلزم الدور أو التسلسل فإن قيل
استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار فلم لا يجوز أن يكون البعض
منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب الحوادث لا بداية لها
وقد بينا استحالته ولأن تلك الشروط إما صفات للباري فيلزم حدوثه لأن ما لا يخلو عن الحادث
حادث أو لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته إلى الغير ومنها قول أكثر معتزلة البصرة أن إرادته
حادثة قائمة بنفسها لا في محل وبطلانه ضروري لأن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا أولى من أن يقال
إن العرض لا يقوم إلا بمحل للاتفاق على أن صفات الباري ليست من قبيل الأعراض وفي كلام
بعض المعتزلة أن العرض بنفسه ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكم الذي هو استحالة قيامه
بنفسه وهذا … ومنها قول الحكماء أن إرادة الله تعالى ويسمونها العناية هي العلم بالمخلوقات
… نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الأوقات
المقدرة الغير المتناهية … ويلزم أن يكون كل موجود منها واحد من تلك الأوقات فالكواكب
… المقتضي لإفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل لذلك يجوز أن يكون صادرة
عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وإرادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
والجزاف لأن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة فتقصي هو ما في إثبات هذه
العناية التي ما نسميه الإرادة وقد عرفت ضعف … بإحاطة علم الله بالكل وإنما … وجه
الكل ومنها قول النجار من المعتزلة أن إرادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي

وكثير من مشايخهم بعد اثبات ان ارادته لفعله علمه او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به
حتى ان ما لم يكن مامورا به لا يكون مرادا له ولا يخفى ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا
اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالف للنصوص الدالة على ان ارادته تعالى شيء وراء العلم وفيه وجه [illegible] متعلق صح
وانه خلق افعال العباد بما لم يشأ منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة و
الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث
والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النبي بانه يوجب كون الجماد مريدا
فليس بشيء لانه انما يقصد بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي
الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي والشيخ ابي الحسين في الشاهد والغائب جميعا والى الكعبي البصري في الغائب خاصة
قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولامتناع في حق الباري تعالى الظن
والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا تقال
فلان يريد هذا او يكره ذلك والله المدح بها والذم وتترتب عليها الثواب والعقاب قال الله تعالى تريدون عرض الدنيا
والله يريد الآخرة وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان بغير الداعي لكان للفاعل
شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور
لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي اعني المصلحة او المترجح على الصارف والجواب
انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا او يعجز عن كذا وهذا
لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد به انه اثر له بطريق القصد
والاختيار فممنوع ولا يبعد حصول الاتفاق على بعض ذلك كيف ولو كان كذلك لافتقر قبل الارادة الى ارادة اخرى
وتسلسلت وترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار تعلقها بالافعال او بتحصيل
الدواعي او بنفي الصوارف وذلك بما للقصد من مدخل فيه واما المدح والذم فلكونه بمقتضاه كونه فعلا اختياريا على الشرع صح
وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي اعني اعتقاد المصلحة او النفع بل نجد من انفسنا حالة
ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة من السبب [illegible] في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة من [illegible]
للداعي اجدر بان يكون ضروريا ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت من المشعور بها في الفعل او الترك
من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونها ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين و بما صح
الهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر

العقل وبالجملة فكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل
العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة
فذلك بحث آخر فهو قسم [illegible] مذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان
لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وخالف المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع من اكثرهم ويقع
منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واتفقوا الكلام في ذلك الى الكلام في خلق
الافعال [illegible] التعلق بمسئلة خلق الافعال فمن قسم المبحث الخامس في انه تعالى سميع بصير [illegible] بالفروع
من الدين وثبت في الكتاب والسنة [illegible] الباري تعالى سميع بصير واستعمل احماع اهل
الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد استدل على المخلوق بانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالقدرة فهو صح
وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن ان
يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال [illegible] الى الجماع ان الممات والصمم والعمى اضداد الحياة
والسمع والبصر [illegible] احكام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن [illegible] في بيان ان
الخلو في الغائب ايضا بعض صح السمع والبصر وعامة منشبثهم في ذلك كما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر وانما يتصف به انما نعم به الحي
ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق
الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام ان الاعتقاد في ان المتصف بهذه الصفات
اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه [illegible]
قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الجماع واللحم لانا اسقطنا ان في حق الباري [illegible] بما يعلم قطعا كله و
السمع والبصر والقوص في [illegible] وجوه الاستدلال امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق
وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل لبعض الاطمئنان ببعض الوجوه دون
البعض او باجتماع الكل او على منع كل واحد منها مجال المناقشة واما الاعتراض بانه منها صح
لا سبيل الى نفي النقص والآفة عن الباري سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء
في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فالحاجة الى سائر المقدمات
الى ربما [illegible] المنع اذ ربما جزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع [illegible] اصلا او يعتمد

انه لا يصح ومثل هذا المقطع التمسك وبالدلائل السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون
البارئ تعالى حيا سميعا بصيرا وبالجملة لا تثبت كونه حيا سميعا بصيرا انبني على قاعدة اصحابنا في الصفات فانه
من الحجج والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان بالسمع والبصر فانه يلزم كون المسموع والمبصر
كذلك له مناخ السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا نعم لم طوانك بعد كل منهما صفة قديمة
له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا
فاما بالة السمع والبصر فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثة فيلزم كونه محلا للحوادث
وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحياة اعتدال
نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها فتقتضي الحس والحركة الارادية وقد عرفنا ان المزاج
من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية
تتبعه ونحن نعلم لنستيقن ان الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارات عما ذكرتم
او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط
وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع و
البصر صفة مغايرة للعلم الا ان في ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري والاحساس منا انما علم با
لمحسوس على ما سبق ذكره فالجواز لئن يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر
علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان العلم نوعا واحدا والعلم له انواع مختلفة على ما مر في
بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة من العلم لها تعلقات مختلفة من الانواع المختلفة بان تتعلق
بالمبصر مثلا تعلقا يحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة تعلقا يحصل حالة ادراكية تناسب
ابصارنا اياه قوله على هذا انما يلزم ثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب
الكعبي [illegible] من معتزلة بغداد والاكثر على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق الكل على نفي
الصفة الزائدة على الذات قوله [illegible] قال الامام الحرمين [illegible] الصحيح المقطوع به عندنا
وجوب وصف البارئ تعالى باحكام الادراكات المضاف الى الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق با
لروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك تنفيه له ضد هو افة فاذا ثبت
علم وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم ينزه سبحانه البارئ تعالى
عن كونه شاما ذائقا لامسا [illegible] هذه الصفات تنبئ عن اتصالات تتعالى الرب عنها مع انها
لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق

قوله المبحث السادس في انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لئلا يلزم الدور وقد يستدل على ذلك
بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر
نقص واتصافه باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على
الكلام كحال السكوت [illegible] ان المتكلم [illegible] يمنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض
والجواب مثل ما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارئ تعالى متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف
بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والافة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه
مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية
فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة
متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من
الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم ان الحنابلة والحشوية
ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني منها مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البارئ تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء
والمرئي من اسطر الكتابة نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن وانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى
وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض [illegible] اهون من البعض وانه مخالف
الضرورة اشتغلوا مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذات البارئ تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا
للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف حادث
والحادث لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام
واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه
الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتاج في البقاء حتى ان ما خلق بعينه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف

لا نكون قرأنا واي القرآن ما قرأه القارئ وخلقه البارئ من الاصوات والحروف والمنتظم وذهب
الجبائي الى انه ليس من جنس الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتبها ويبقى
عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد
بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها واي اصل انه انتظم من المقدمات
القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله ومن قديم
والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين و
منع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى و
الكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من
الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق
عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام
حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرات ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وقوله لنا
استدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا حسبما يوجبه الكلام ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق
الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق فالكلام القائم بذات البارئ لا يجوز ان
يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه له ابتداء وانتهاء وان
الحروف من كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء — الثاني صح
شيء منها بعد الحصول على ما سبق بعد ثبوت ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات البارئ تعالى
لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون غير العلم المعروف فان
اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي
لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الانس
متكلم بلسان الوزير والجني متكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون
مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق من طابع فيه نقش الكلام

ولا لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا
لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارئ تعالى اجيب بان يكون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة
وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة فما ذكرتم سند المنعين
فلا يدفع اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم
ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر
والذائق ونحو ذلك ومعنى المتكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم
من الحروف المسموعة لا في الصور المرتسمة في الخيال او المخزونة في الحافظة والمنقوشة باشكال الكتابة على
ان قيام الحروف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحروف واحد حرف
وان القدح الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف
باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع
ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعبر عنه بالهواجس ويسمى الخواطر
ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور لكن قد يتوهم ان
الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض
وسيأتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار عن ضربه بانه
لا يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم
بما اخبر او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم وانا اجد وجوده في كلام الامام الزاهدي
من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا اسلم وجود معنى الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين
بل انما هو مجرد اظهار امارتهما وقد يستأنس من ذلك بما قال امام الحرمين في الارشاد من ان قالوا الكلام
يكون في النفس سواء اي جعل اللفظ الصادر عنه اصلا على جهة تكذيب او ايجاب حدا بطل لان اللفظ
ينعدم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلف عليه وبالضرورة يعلم ان ما كان من الاعتبار للفظ
ليس للمعنى ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على
صيغة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول
والقول على المعنى القائم بالنفس بقولهم في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال الله تعالى ويقولون في انفسهم
واذا ثبت ان البارئ متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر
ومن شبههم تمسكوا به هو الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلعم حتى للعوام والصبيان
بان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموع المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الى ان ما اشتهر ونشا بالنفسي الاجماع في حواشي
القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم فجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام
الله بطريق الاشتراك او المجاز المشهور على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث
معلم وذكر اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لعملكم وهذا ذكر مبارك ونحوه
وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما ياتيهم من ذكر من
ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات
في المعنى ومنزل على النبي صلعم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم
بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا ينزل عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له
وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل به منجما بلسان
جبرئيل عم الى النبي صلعم شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والا
شكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ثم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للحوادث ضرورة فلا يكون في كل منه خواص
الحادث قلنا معناه انه دعوى العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة
القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن لا يجعله حادثا لان القديم
لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل قوله كل شيء كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يعطيه
كلمة الجزاء وان دل على حدوثه لكن عموم لفظ شيئا مرجعه وقوعه في سياق النفي يعم الى
لشموله لكل شيء مما يقصد اي احد واشارته كما في قوله صلعم وانما لامرئ ما نوى يقتضي قدمها
اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسل وان جعلتم هذا الكلام الا على حقيقته
بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قوله لشيء
الاشياء عند تكونها الا هذا القول وسوله يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ينبغي انكر اذا

قلت ما يقول لا صدع الفاسق عند ارشاد القائل اقول لم نعم لم تزل على ان يقول يعلم الكل صادقين على الكل
لو علم في وقت شيئا لم يكن الا هذا القول فهو ليس لانحصار انه دال المشهور في كلام الاصحاب
ان لفظ اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموع الا بمعنى انه دال على كلام القديم حتى لو
كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا انه له اختصاص
آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي
لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اصطلحوا على تخصيص
هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد بلسانه
يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ
نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين قد يجعل اسما
للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
وللمقام زيادة توضيح في شرح التلخيص وبالجملة فلا يرى ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل
لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فمراده به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومعنى القول
بحلول كلام في لسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فمراده به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة
الازلية ومعنى الحلول بحلول كلام في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ بعبارة
للقارئ واخر انا نعني بذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قوله هذا اجزاء احوال كلام الله تعالى
المراد بالمذكور العرفي المنزل المعجز المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف
بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال الحامل كما يقال سمعت عليه صح
هذا المعنى من فلان وقراته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا معنى قال اصحابنا ان القراءة حادثة اعني اصوات
القارئ التي هي من الكسب الذي يؤمر بها نفلا او ايجابا او ينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات
الكاتب والحروف المرسومة واما المقروء بالقراءة والمكتوب في المصاحف والمحفوظ في الصدور
المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في اللسان ولا في القلب ولا في المصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة
المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرئيل صلعم ادرك كلام

الله تعالى وهو في مقام أنزل إلى الأرض وأفهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل الذات
الكلام قال فحيث أي إذا أريد بكلام الله المنتظم من الحروف المسموع من غير اعتبار تخصيص المحل فكل أحد منا
يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص اذا اسو
موسى صلعم بأنه كليم الله تعالى قلنا فيه أوجه أحدها وهو اختيار الإمام حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلي
بلا صوت ولا حرف كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة وثانيها
أنه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها أنه سمع من جهة لكن بصوت غير
مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله أنه أكرم موسى صلعم فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه
من غير كسب لأحد من خلقه وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحق
الإسفرائني قال الأستاذ واتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بت القول بذلك
ومنهم من قال لما كان المعنى العالم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا قال ... في
لفظه لا معنوي هو قسم الثالث الوجه الثاني لو كان كلامه أزليا لزم الكذب في أخباره
لأن الإخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل إنا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون إلى
غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الأزلي فيتعين الكذب وهو
محال أما أولا فبإجماع العلماء وأما ثانيا فبما تواتر من أخبار الأنبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه وأما ثالثا فلأن الكذب نقص باتفاق العقلاء
على الله تعالى محال لأنه من أمارات العجز أو الجهل أو العبث وأما رابعا فلأنه لو اتصف في الأزل بالكذب في خبر
لما امتنع صدقه فيه لما تبين قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة أن من علم الشيء لا يمتنع عليه أن يخبر
عنه على ما هو عليه وطريق اطراد هذا الوجه في الكلام المنتظم من الحروف المسموع أنه عبارة عن الكلام الأزلي
ومرجع الصدق والكذب إلى المعنى وأما وجه استحالة النقص فهو كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة
القائلين بالقبح العقلي قال إمام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب
عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن
الأشياء وقبحها عقلا وإن كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على أن مرجع الأدلة السمعية إلى
كلام الله تعالى وصدقه وإن لصدق النبي صلعم بالمعجز احتمالا ... وقد عرفت ما فيه وقال صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء

المحقق

المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب أن كلامه في الأزل لا يتصف
بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بأن المتصف
بالمضي ونحوه إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم هو قسم الرابع أن كلامه تعالى يشتمل على
أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي و
الإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى
الحكيم تعالى وتقدس وأجيب بوجوه أحدها لعبد الله بن سعيد القطان وسواه أن كلامه في
الأزل ليس بأمر ونهي ولا خبر وغير ذلك وإنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال وقد يقال هو الجنس
... لا يكون بعد إلا نوع لكن يمنع حصول ... النفس على القدم ... أنه أمر واحد
يعرض له التنوع بحسب التعلقات كما ذكره غير أن يتغير في نفسه وثانيها أن وجود المخاطب إنما يلزم
في الكلام الحسي وأما النفسي فيكفيه وجود المخاطب في علمه ... السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب
المعدوم ... في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون على أنه طلب الفعل
نعم وله الأزل أخبر بصادق بأنه سيولد ... خطاب النبي صلعم بأولئك ... كل مكلف
يولد إلى يوم القيمة إذ اختصاص خطابه بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن بعدهم بطريق القياس بعد
... لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ... السفه
... والحق أن هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور ... أن معنا إلى
المعدوم مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو المعدوم ليس بمأمور في الأزل
لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها أن السفه هو الخالي
عن الحكم بالكلية والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال هو قسم الخامس الوجه
الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة أن الأمر لو كان أزليا لكان التكليف باقيا في دار
الجزاء لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص تكليم موسى بالطور بل استمر أزلا وأبدا واللازم باطل
إجماعا والجواب أن الكلام وإن كان أزليا لكن تعلقاته حادثة ... والأفعال حادثة باعتبار ... لها
في ... فينقطع الأمر بانقطاع زمان التكليف وينقطع عند موته وينقطع الكلام لموسى صلعم حين
... الطور على أنه إذا ... بالطور سماع الكلام وفهمه ... وينتقل الجواب عن الوجه السابع
وهو أن القديم يستحيل تعلقه بما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيستحيل الأمر والنهي بكل

حصل من تكون الأمور منتهيا وبالعكس في اللازم لا قطعا وهذا الذي علينا ... القول بالحسن والقبح
لذاته الفعل الصحيح صح تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس هو ... المذهبين أن كلام الأزلي واحد
على ما قال عبد الله بن سعيد أنه في الأزل ليس متنوعا إلى الأقسام وإنما يصير أحدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه ليمتنع صح
وقال الإمام الرازي سموه في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه لأن الأمر بالشيء إخبار باستحقاق فاعله
الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما
والأقرب ما ذكره إمام الحرمين من أن سبيل ثبوت الكلام إنما هو السمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد
بل العقل والإجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا
بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كحال سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه
هذا المعنى وإذا أخذت فالأمر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام
بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد لأن نسبة الموجب إلى الجميع على السواء وقد مر ذلك في العلم
[illegible] المبحث السابع في صفات اختلف فيها أهل الحق القائلون بالصفات
الأزلية زعم بعض الظاهريين أن لا صفة لله تعالى وراء السبع المذكورة لوجهين أحدهما أنه لا دليل
عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما أنا مكلفون بكمال المعرفة
وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة أخرى لعرفناها معشر العارفين
الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبأنه لا طريق إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال
والتنزيه عن النقائص ومما يدل على صفة أخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم
فما يدريك أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى ولا نسلم أنه لا طريق سوى ما ذكر غاية الأمر أنه
طريق [illegible] متفقا من الصفات المختلف فيها البقاء أثبته الشيخ الأشعري و
أتباعه وأهل السنة لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد له من معنى به يقوم هو البقاء كما في العلم
والقادر لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظ وليس نفس الذات عن الوجود
بل زائد عليه لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى كما في الأعراض السيالة وذهب الأكثرون إلى أنه
ليس صفة زائدة على الوجود لوجهين أحدهما أن المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى
الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني بعد الزمان الأول وثانيهما أن الواجب لو كان باقيا
بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لأن ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته
ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبدا وإذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان
كان

لوجود [illegible] الواجب محصول الزمان الثاني له من سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بأن الأزلي ليس
إلا استمرار صفة [illegible] من الذات ولا امتناع كما في [illegible] على العلم والعلم على الكثير وليس شيء منها
الوجود لعموم الذات ولو سلم فامتناع حال المعرفة بالذات وثانيهما أن الذات لو كان باقيا
بالبقاء لا بنفسه فإن افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل إلى الزمان الثاني على الآخر وإن افتقر
الذات إلى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات وإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر بل النفي
بحقيقتهما صار كما ذكر صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لأن كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه
إذ لو افتقر البقاء إلى شيء لافتقر إلى الذات ضرورة افتقار الكل إليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب
قطعا [illegible] أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات تحكم فإن افتقار الصفة إلى الذات ضروري ورابعها
أن البقاء لو كانت صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة فإن كان بقاؤها بقيا فيتسلسل
الكلام إليه ويتسلسل وإن كان بقاء بقاء آخر لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وإن لم يكن له بقاء كان بالعلم على
وقد بين بطلانه فإن قيل بقاء البقاء إلا أن بقاءه نفسه لا زائد عليه ليلتبس علينا قلنا فيجوز أن يكون
الباري باقيا ببقاء هو نفسه على أنه ليس هو نفسه جملة فيثبت بأن صفة العلم البقاء على ما سوى الشيخ
الشيخ ولأن بأنه والقدرة وغيرهما على ما هو رأي أهل الحق واعترض على هذا الجواب بأن كون
بقاء الباري أو علمه أو قدرته نفس ذاته مما لا يعرج إليه أصحاب الصفات عليه فكون بقاء البقاء
نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فأورد الإشكال ببقاء الصفات فإن العلم
القديم باق بالضرورة وكذا سائر الصفات مع امتناع أن يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء أحد لم تعرف أحد وللقوم في التفصي عن هذا الإشكال وجوه
الأول لبعض القدماء أنا نقول الذات باق ببقائه ولا نقول الصفات باقية لئلا يلزم ما ذكر وفساده
بين لأن كون الصفة الأزلية باقية ضروري الثاني لبعض الأشاعرة وينسب إلى الشيخ أن العلم
باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء وهو ضعيف للأستاذ بأنه لما ثبت
قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لامتناع قيام
المعنى بالمعنى ثبت أن كلا منها باقية ببقاء هو نفسه فإن كان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات
عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكذا بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه أيضا ولم يكن العلم
صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما ومعنى هذا أن الجسم كائن في المكان بكون مخصوص ويزيد عليه ضرورة
بحصول هذا الجسم في هذا المكان ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به وهو لكن

العلم صح

العلم علما بنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالما بافتقار شيء واحد فان قيل
فقد يلزم كون الذات عالما بما هو بقاؤه والعلم باقيا بما هو علم وهو تم قلنا المستحيل ان يكون الشيء
عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وهاهنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس بما صح
علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه
قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث نفي زيادة الصفات
من لزوم المفاسدات وفي هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه على صح
ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل بقاء الصفة الا ان ما هو وهو هاهنا لزوم قيام المعنى بالمعنى
ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه
الثالث لا نسلم ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات
والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلا يلزم بقاء بقاء لها ورد عليه ان الصفات لما لم تكن
عين الذات فليست عينه ايضا ولما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة
ليس بنفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعلم التغاير
لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد يصح
كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا قوله ومنها التكوين اسند القول بالتكوين الى الشيخ استشهد القول عن حجج
ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدماء الائمة الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى قالوا انه قول ابي جعفر الطحاوي من ان الحصر لا مربوب به ولا مربوب ولا خالق ولا مخلوق
اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته
للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب
اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقتضائها لارادته والعمل واثباته
ان البارئ تعالى مكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا دليل
انه لا يستلزم قيام الحوادث بذاته لكنه تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار حيث يسمى حصول
المخلوقات به تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة احياء والموت اماتة الى غير ذلك
واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل
هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد
يستدل بوجوه اخر احدها ان البارئ تعالى متمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت

التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا بالمستقبل وهو قبيح ولزم عدم اتصافه
بصفة الكمال بعد حلول نقصان وهو عليه محال واجيب بانه كالتمدح بقوله يسبح له ما في السموات وما
في الارض وهو له تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما
لا يزال لا في الازل الا ان الحاصل ان … الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك
نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال عالما من صفات الكمال وثانيها
ان الاشاعرة يقولون قوله تعالى انما امره لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اشعر بجريان العادة
الالهية بانه يكون الاشياء له وقلنا كلمة انه من كلمة كن ولا يمتنع تعلق التكوين بالاشياء وجودها حتى
يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
عالمه من لهم كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل
لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين و
الايجاد بالفعل كذلك بل هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورض بوجوه للمانعين من جهة
احدها انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسره القائلون
بالتكوين الازلي ولا صفاء ان انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا
ثابتا في الازل وثانيها انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر
فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يتكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال
وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى
التكوين ومتعلقه وجود المكون [illegible] فعلى انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم
فانا نقول لا يتعلق ازله المخلوق لانه انما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق ورتب عليهم بكونه حينئذ
من الاطلاق الى … الموثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالقول بسبيل مضروب الكسر
بلا مكسور واما اللزوم ذلك في التكوين الذي … من الصفات التي لا تعلق لها قلنا وما الدليل على ان
تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقتضية بارادته كيف وفسر القدرة بانها
صفة مؤثرة على وفق الارادة اي المؤثرية بالفعل وهي صدور الاثر عند انضمام الارادة واما بالنظر الى
نفسها وعدم اعتبار الارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز التاثير فلذلك لم يلزم
وجود جميع المقدورات … لما ذكرنا من ان القدرة جائزة التاثير واما بحسب الارادة قال الامام الرازي
الاقرب ان يسموها التكوين يكون باثرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تميز عن القدرة

او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص
بان الوصف الالهي لا ينافي الاختيار لان معناه انه لو اراد خلق شيء تحقق مراده كافة
حصول ذلك الشيء منه واما الالات فانما هو القسم الاول اعني ما يكون بتاثير النظر النفس على جبل
الحيوان فيه وما نقل عن الشيخ الاشعري من ان التاثير لغير الله والتكوين غير المكون وهذا
نظام فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل الذي يشعر به كلام بعض الاصحاب من ان
لفظ الخلق شائع في المخلوق حتى لا يفهم منه عند الاطلاق في غير مقام الجدال حقيقة او مجازا اشتهر
في الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء
واوجبه بعد ما لم يكن موجودا فالذي حصل من الاثر هو الاثر له بعينه واما حصول الاثر في الاول باعتبار
عقل له حصول في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة فليتامل ومنها القدم اثبته ابو سعيد صفة
بها يكون الباري تعالى قديما واثبت البقاء والكرم والرضا صفات وراء الارادة ولعله على ذكر دليل
يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم فليتامل ومنها ما ورد به
ظاهر الشرع واثبته حملا على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك
والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا وعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعند الجمهور فمن صح
وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمته تعالى
واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة
الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم عليه السلام بها سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب بانه
اريد كمال القدرة وتخصيص آدم عليه السلام تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان
المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان من الملك بمرأى ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه بمرأى صح
رعايته وقيل المراد الاعين المتفجرة من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان
ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم
التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد
بينا ذلك في شرح التلخيص الفصل الثاني في احواله من انه مرئي وهل يعلم
ان يعلم حقيقته وهو مبحثان الاول الرؤية ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان والالات جسما وخالفهم في ذلك جميع الفرق واما

المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك
ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا محل صح
اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر
فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا
تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة
والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم نقتصر على صحة الوقوع بل على الوقوع
مع انه يغني عن الصحة لان اثبات الوقوع بالسمعيات ربما يدفعه الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان
الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان
ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان ثم ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام نذ جو
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج وما يحصل المعول عليه من ادلة الامكان انما
سمعي لكن احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار
الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل فلما لم يكن قطعيا دل على الامكان بل وقوع فيه
لكن المنقول مع احتماله ابين استدلال على امكان الرؤية من وجهين احدهما انه لو لم
تكن الرؤية ممكنة لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر ثم بين الحكم وجه اللزوم
انه ان كان عالما بانه مما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق
بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح لان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على
تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض طائفة من المعتزلة بوجوه الاول
ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري او انه على حذف المضاف
والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته
الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي للرؤية الحقيقية باجماع المعتدين لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية
والعلوم كيف وموسى عليه السلام عالم بربه سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات
كثيرة مما يغني عن طلب العلم الضروري وانه كان الجبل اعظم آية من آياته فكيف ينفيه عن رؤية الآية
وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار

وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كما في الارشاد للامام الحرمين وما وقع في
المواقف من ان الرؤية ان استعملت للعلم لكنه يصحبها اذا وصلت بالى سهو او ما ولا بان النظر
مع الرؤية فهو صلة وصلها والا فليس من الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه
ان موسى عم انما سال الرؤية لاجل قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه
ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا
وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانه تجويز الرؤية
يقتضي الكفر عند المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد عليهم وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع
بل غايته الاخبار بعدم الوقوع ولما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى لا
لطلبهم الرؤية واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب لها وما شاهدوا لما جرت من الاحوال والاهوال والالم بعد الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة يخبطون في هذا المقام فزعموا
ثانيا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا امتناع الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واخبار
موسى والرد عليهم بطريق السؤال والجواب احسن لانه ابلغ واوثق عندهم واهدى الى الحق
وثالثا انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مترددين او فاسقين او مقلدين
فاقترحوا اما فرجعوا ولجيبوا اما اصيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يتوهم
عنده ولا يقولوا لو سال لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب
الله والحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في اخباره
بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال حضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين
ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى مع ما اتى به من المعجزات ففي السبعين اولى الرابع انه سال الرؤية مع علمه
بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية
احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب النص الموهم بجهله بما يعرفه احاد
المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله
بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه وطلب العلم ثم تاب

وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة م

عن ترك طريق الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال
ليثبت له جلية الحال وهذا التعبير من لطيف العبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز
وقصور في المعرفة من خشاة المعتزلة تعرف باسم الخباثة والغواية واعلم ان توجيه
هذه الاعتراضات على قانون المناظرة ان يقال لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية
آيته وعلامته ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة
اطمئنان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى بمثل هذه المسائل قبل تطبيق الاجوبة
واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية
على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء
وهو حال تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح والجواب ان الاستقرار
حال الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول والا صح
جعله دكا فانه لا يقال جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال اجتماع الحركة و
السكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال ومانعها
ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمحل الكلام ليس هو المعلق عليه وان اريد
المقيد بالمعية ثم فانه يحصل في حد لم الاعم وهو الامكان الذاتي مستندا الا بحص وهو
الاستقبالي فلذا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود
لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب وهو انه علقنا على استقرار الجبل من
حيث هو من غير تقييد وهو ممكن في نفسه ويرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو كذلك في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق ثانيها هل صح الشرط
الا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون
داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء
وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس الغرض هنا الا بيان امكان
الرؤية او امتناعها بل بيان انه لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم
الامكان قصدا ولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط
وهو الرؤية في المستقبل فانتفت الا ان الثاني الازمنة فكانت محالا وهذا ان عامه

بعد دانه ممكن قطعا
اللهم شح

المقاصد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الانتفاء الكلي عن وجود المشروط كما هنا فلا
القرائن لحالي ضعف الالهي فلا ورود الاية على الاطلاع ادل منها على الانتفاء ويجيء
الكلام على الفوائد وقوله تعالى ان في الاية وجهين آخرين في الاستدلال احدهما انه تعالى قال لن تراني ولم يقل
لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واحظار السائلين وثانيهما انه ليس معنى التجلي
للجبل انه ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكي ابن فورك عن
الاشعري وضعفهما ظاهر فتدبر وبيانه ان تمسك المتقدمين من اهل السنة في امكان الرؤية
بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام والاضواء والالوان والاكوان
وبابطال الخصوم وان زعم البعض منهم ان بعض الاعراض الاجسام وان الطول الذي هو جوهر ممتد
انه عرض وقد يستدل على رؤية القبيلين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع
من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها بالآخر الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة
الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان
يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لامتناع تعليل الواحد بعلتين وبين الوجود واما
الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو
اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب
لما مر في بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام
امام الحرمين من ان المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الحكم على ما فهمه الاكثرون
فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه
الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه الدفاع ان ما لا يتحقق في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز
ان يكون هو العلة ووجه الدفاع ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف
والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر
لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما على الانفراد ولو (بعلة م)
سلم تماثلهما فالواحد بالنوع قد يعلل بعلتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة
ووجه الدفاع ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل ما به

(هامش: ورد بانه يدرك الطول المجرد بالبصر عن من الجواهر ممتد وان لم يحط بان الشيء من الاعراض م)

يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك ماهيته فضلا عن ان ندرك كونه جوهرا او عرضا
فضلا عن ان ندرك ما سوى ذلك من خصوصياته لا نقصد بعد ما لكونه انسانا او فرسا سوادا او بياضا مخصوص
بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل فيه الجواهر والاعراض ثم قد
نفصلها الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما يسألنا
عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي
بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة
رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا او خصوصية الواجبية مانعا عنها
ووجه الدفاع ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة
رؤيته الا ذلك غاية الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه
اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا اشتراك الا في
حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الاعراض لا تماثل حقيقة الجوهر وجوابه
ما مر في بحث الوجود على ان هذا الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره
واما بعد تحقق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة
رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق الرؤية بها على جري
العادة بان الله تعالى لم يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكر لكم مجرد استبعاد
الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما
يصلح لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض (علته)
لا يفتقر الى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح بها علة لان الامكان من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج
واما النقض بصحة الملموسية فممنوع والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية (ههنا م)
العقول ليس مراد اصحابنا من الدليل ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات
بل نعلم بالضرورة ونعرف ما كان لا مرئيا بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة

مرئية فوجب وعلى الوقوع النص والاجماع لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن
الا اثباتا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالنص والاجماع اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث
الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما النص فمن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما المجاز عنها لكونه عبارة عن
تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لانتفاء المقابلة والجهة فتعين الرؤية
لكونها اقرب المجازات حيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية
الفاصلة دون الحصر والتخصيص ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وفضل
النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله تعالى واعترض بان الى ههنا
ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا
نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى هلال كما
نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لانه يتصف بما لا يتصف به الرؤية مثل
الشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وليحقق من جعله مجازا عن الرؤية ليس
باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره امير المؤمنين علي رضي الله عنه
وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب
بان سوق الآية لبيان المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم
النعم والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق
الصدر احرى وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا شك في بعده و
غرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول
ذلك بل اجمعوا على خلافه فكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن
الثقات ولم يرد على الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة [illegible] واما اعتبار حذف المضاف
فعدول عن الحقيقة والمجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف وتمام الكلام في الكلام

انتفاء الرؤية [illegible] المالكين [illegible] لا يعرفون

الرؤية

المورد من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتقرير عندنا ان قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام
لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير
الحسنى بالمثوبة بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وسوق الآية ينافي ما ذكره البعض
من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة من الفضل فان فضل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات في اجزية الاعمال الصالحات
والنص من السنة قوله صلعم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها
ما روي عن صهيب رضي الله عنه انه قال قرأ رسول الله صلعم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى
وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا
يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة
ويجرنا من النار قال فيكشف الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى عز وجل فما اعطوا شيئا احب اليهم — قال صح
من النظر ومنها قوله صلعم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله
صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث
الا انها احاد قوله تمسك المخالف بوجوه اي تمسك المعتزلة والشيعة بوجوه عقلية وسمعية
بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاول شبهة
المقابلة وتقريره انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما في
الرؤية بالمرآة واكتفى انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة
فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة
ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال
ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في
البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا يعقل الرؤية اذا لم يكن فيه ولا
خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا
متجزيا وهذا خلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلا او بعضا

ولكان اما على ما فرضه من الدائرة فيكون من جهة واحدة او فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين
اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل واحد منهم فيتكثر او لا تمام فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة
واما على التعاقب فيصح استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع
رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا يعقل الا كذلك واما لا
معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وصريح
احدهم صح غلبة شعاع المرئي انما يصح في الاجسام والجواب انه لا لزوم المقابلة والجهة ثم واما الرؤية نوع من
الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء وهو الضروري فيما نازع فيه الخصم العقلاء
غير مسموع ولو سلم فان ههنا فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما
بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف يعني خلوها
عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا يعني خلو الرؤية او الرائي او المرئي
عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال
العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين
لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم ينبغي ان ينازل تعالى اي ما هو في هذا النوع من الرؤية لا في
لها صح الرؤية التي هي بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله
بالمرئي صح الثاني اي الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع ومرانه الرؤية اما باتصال شعاع العين واما
بانطباع الشبح من المرئي في صورة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر
الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا امر نازع فيه الفلاسفة فضلاء المتكلمين على ما سبق
في بحث العلوم ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية
فظ واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قوله الثالث
شبهة صح الشبهة الثالثة الموانع وبيانه انه لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة
فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة
الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات ووجه اللزوم انه يكفي للرؤية في الغائب سلامة الحاسة
وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب
او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد
اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة لا نراها لان الله لم يخلق رؤيتها او لم يوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان و
اي ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية
المذكورة ليست للرؤية بل انما هي لمنزلة فوق العلم بوجوب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم
حكما وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع
من الياقوت صح فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الزئبق ونحو ذلك مما يخلق
الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم
به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله لغير ملاحظة ذلك بل
مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في الشاهد لكن لا نسلم
وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية
بزيادة صح فيختلفان في اللوازم او تكون رؤيته تعالى مشروطة بشرط يحصل في الباصرة لا يخلقها
الله تعالى الا في الجنة او في بعض الاوقات ثم الاظهر ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان الجنسين
اعني الذاتية والاضوئية لما كانتا مختلفتين لم تتساويا في الاحكام واللوازم والشروط وان
الشروط والموانع يجب ان لا يكون مختص فيما ذكرنا الامور القطعية ولانه اذا قيل لنا ان ههنا
مرئيا آخر مغفورا بحجبه ما ذكرت من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط
او تحقق مانع غير ذلك فحق نقطع ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروا بوجهين
احدهما ومبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا
وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص
البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها
عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء
شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول
لم يكن رؤية كل جزء مشروطا بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع
التساوي بان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الرائي فلعل البعض منها يقع في حد
البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بما مر من دون جعله لانقدح قوله
الرابع من الشبه السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما
ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا للآلة الى الادراك بالبصر
هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد

الاستغراق والقطع لامتناع اثبات لهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر ببصري وما رأيته
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فان الله سبحانه
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع
للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب
وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار
لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين والله لا يحب الكافرين والمنافقين وكذا صريح كلمة
كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل رحم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف
مهين وتحقيقه انه اذا اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت
النفي اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذا جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي
وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة لسلب التعليل
والعلة للفعل وما ضربته اكراما اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعلة للنفي وما جاء زيد راكبا
اي بل ماشيا للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا
الاصل يبتنى ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي
مثل قولنا الاحمق من لا يحسن الغائم حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى الفاعل والمفعول
يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد ومثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي
مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارتهم بمعنى سهرت وافطرت وخسرت وكذا ما الليل
بنائم وان كان ظاهرا على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا
للمنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل
الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا
لنفي الاختصاص واعتبر الشيخ عبد القاهر لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحققت فالانشاء
ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار و
الاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانا نطلب وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة
عليه ولم ينبه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه واذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف

اصيل بانه لا يراه ح

باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع والمستعمل حتى لا يكاد يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو
اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيا انه لا يتأتى وجه التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح
مدرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيحمل هذا الوهم على نفي
الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاحوال
والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم
في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين
وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان وهو انما يعتبر في العمليات
دون العلميات وثانيا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولا ترى لا ابل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا
اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما
رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من
كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته متناقض
انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة اختلاف فان ادراك الحواس مستعار من ادركت
فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان
الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يبق لقوله تعالى لا تدركه الابصار فائدة ولا
لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث و
النقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها
تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك
المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ومن ان
جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات مطلقا انما تدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا
فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل ربما يلزم جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز
الرؤية وتقريره الظاهر بين فيهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع

والنحوية محجاب الكبرياء لا امتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا يدرك وفي ذلك واعترض بان ذلك
لعل المراد عما هو اخص المادي والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيشمل نفي الرؤية الا من سمات صفات
الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا مدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه
المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها واعترض بان هذا لا ينتقض على اصلكم حيث
جعلتم متعلق الرؤية مطلق الوجود وجوزتم رؤية كل موجود واجيب بان تلك الاعراض وان
كانت جائزة الرؤية الا انها معدودة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا
بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج مدح نفي الرؤية في اثناء كلام
بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على اثبات العظمة والكبرياء عن سمات النقص بل المعروف بصفات
الكمال فدوله واعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب
بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى الصفات الفعل لان
الرؤية بخلق الله ونفيها بخلو عنها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المادي والمراجعة
اليها اذ لا يحصل بذلك نقص في القديم الا في الذات والما لم يستقم هذا على راي القائلين
بقدم التكوين ومغايرتها المكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء
في انه لا يخلق الله اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذ لم يخلق الله له رؤيته
في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر سواء الحاسم بحواس المرئي والوقوف على
حدوده ونهاياته والتمدح بها انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص
اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته الخ من سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته
لكن يعرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال
على ان يكون كل من محمولها لا تدركه الابصار ونحوه وسيدرك الابصار نحوها على صحة الاعلى ان يكون
المجموع مدحا واحدا فليتأمل فوجهه اي امر هذه بانها النجم السمعية وتقريرها ان الله
لما خاطب موسى عند سؤاله بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا
في ان موسى عم لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل وحمله
عموم الاوقات واذا لم ير موسى لم ير غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت
ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا ينبغي الا مطابقة لكن لا نسلم دلالة
الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم المقصود فلا نسلم عمومه بل العلماء

عن ... السموات والارض الى ... لطيفة ... قيل على ... الرؤية ليصح نفيها ... الرؤية عن الموجود ... الرؤية ... ح

الرؤية

بيبما هو مطهور وقد نبه الخلاف وهو وقوعه جوابا لسوال الرؤية والدنيا على انه لو صح
بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة قوله السادس قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وسبق
الاية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكرمه ونص بذلك الكلام ونزل حين قالوا لمحمد صلعم
الا تكلم الله وتنظر اليه كما تكلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر
ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بوحي في المنام او الالهام او صوتا من وراء حجاب كما كلمه لموسى عم
او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من الانبياء عم والجواب منع نزولها سيقت الا لبيان
انواع تكليم الله البشر والتكليم وصار الحصر ان يكون مع الرؤية او بدونها بل يشمع ان يحمل على حال الرؤية
ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه فيما ما اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية
لمشاهدة ... مواجه يحجب الحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على نفي
الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا
نصب على المصدر ومن وراء الحجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف
على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان يكون الثلاثة في موضع الحال قوله
السابع تعريض ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سوال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا
واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب
ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به السياق لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على
طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية
في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله
لما حكاه عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السوال
بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت
ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي

ذكره ح

الا نسئل هل رايت ذلك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول
بها عن كثير من السلف قال خاتمة اختلف القائلون بجواز رؤية الله تعالى في انه هل يصح
رؤيته صفاته فقال الجمهور نعم لا اقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل
على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذ علمنا ان الوجود مصحح عند الشيخ من يجعل
الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما او مذوقا او ملموسا لان
ذلك بالاجسام والاعراض واي الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال
بالحواس وما صح عنه انه لما كان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة ولما تحققت الشمام
و ذوقه ولمسه فيما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات كما هو عند الشيخ و
الذوق واللمس لا يستلزم بها الا ما يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان
لم يقم دليل على الوقوع لكنه جزء على دليل الوجود وجوبا في سائر الحواس فالاول الاكتفاء
بالرؤية قال المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي معرفته وانه كما هو
بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين القائلين بحصول
حقيقته خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين الاول ان ما يعلم منه البشر هو السلوب
والاضافات والاصل ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم
قادر وغير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات
بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لانه بعض الوجوه عين
الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق
بانه موجود ليس بمعروض له تصور وجوده اي اصل حقيقته وكذا الكلام في الصفات والثاني ان
ذاته المخصوص جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في اثبات
التوحيد الى نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي يمتنع كثرة افراده بمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب منع
وجود على الوجوب اجاب الاولون بان المعلوم لكل واحد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بما في
البشر ومعلوماتهم وقد يقع الاخرون من جملة ما علم منه الوحدانية بالادلة القاطعة ومع اعتبار
ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي فلا يمنع فرض
صدقه على كثيرين وان كان الفرض محالا نعم يتم جواب نقل الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا

نرى القائلين بامتناع المعلومية يحملون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان
الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون ان لا حقيقة
له سوى كونه ذاتا واجب الوجود بحكم كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات
حتى احتج المشايخ من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما نعلم معه فانه من غير تفاوت وهذا
البحث عند المتكلمين مشهور بمسئلة الماهية ويسب القول بها الى ضرار ضبث قال ان لله تعالى ماهية
لا يعلمها الا هو ولعله يريد لا يراها علينا ومن فروع اللغو ان علومنا في الخلق حاسة سادسة بها يدرك
تلك الماهية واي ماهية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذكر
ان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو يعني من اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى
منزه عن الجنس لان كل ما في جنسه مماثل لجنسه والماهية من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وقيل
بعضهم بان له تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر وكلام يعلم الشيء
بالمشاهدة يعلمه بما لا يعلم من يعلمه بدليل وليس هناك شيء هو الماهية يلزم التشبيه
واصحابنا كانوا يعولون على لفظ الماهية اي لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن
وهل نعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه قال ثم هو كاف في صحة الحكم عليه
اشارة الى جواب استدلال الثاني بوجوب العلم بحقيقته لانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات
والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان
الحكم على الجسم لزم العلم بالجسم والاماني نحكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح
الحكم عليها والجواب ان الحكم اما بانها معلومة او ليست بمعلومة وايا ما كان يثبت المطلوب ونحن بريئون انها
معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وبما يليها من العوارض والوجوه والاعتبارات
وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات قال واما الجواز فمسلك
الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس والماهية
الكلية المنتزعة من الوجود العيني يحذف المشخصات بحيث لو وجدت كانت ذلك الشيء وليست
للواجب ماهية كلية معروضة للمشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك
الصور الموجودة والا ذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم هو ارتسام الصورة
ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور الموجودة
منه والحق ان المشخصات لما كان فرض صدق المفهوم على كثيرين لا صدق الموجود العيني على الصورة وثانيهما

ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب تعالى واما بالحد وهو ان يكون للمركب
من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار
طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بغير ذلك من الاشياء
مما هي للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم والالهام يستلزم تصور الحقيقة
لكن قد يفضي اليه كما سبق فعوضه

الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث

الاول في خلق افعال العباد يعني ان من جملة افعاله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر
الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله تعالى اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو
الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى
ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا يجب في اعتقاد هذا المعنى على عوام الغربية
وجدالهم حتى تشغلوا بها اهل الحق في الاسواق وانما العيب خفاوه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف وجدالهم
والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون
فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وكرر المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة
الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا
باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند
الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة له تعالى وشاع في كلامهم انه تعالى
خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر
عندهم قدرة العبد وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر
الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب بمعنى ان الله يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير
بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي
الاختيار ولذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوة
والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور
فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء ايجابا
وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه فانه في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله من غير فرق بين ما

يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم
والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل
الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من
تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله تعالى وتجترئ المتأخرون
منهم فسموا العبد خالقا على الحقيقة مثل ما ذكرنا ثم اورد دلائل الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة والرد
عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه وابطل الاستناد
فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بشرط
منه الاعانة على ما قررة البعض ففيه بعض الخلف وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فبطل
لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها
لا ايجادا ولا كسبا وذلك لانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة الماشي فتعين الكلام بين
الكسبية والقدرية ولكنه لا يتاتى الا ببيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة
بانا نعلم بالبرهان انه لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة
الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة
كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي من صفة يحصل بقدرة العبد لفعله اي اصله بقدرة الله تعالى
فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوص الوصف بقدرة العبد وهو المسمى بالكسب
وفيه بعد حيث ذلك فالحق ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وهو يظهر وقيل
الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد وقد ما فالم يخلق معه
تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك
وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي والامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه وجود
الاثر هو الكسب وهذا ما قال هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته
بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود
المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولذا يكون مرجعا لاضافة الفعل
كلكون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح
فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وبهذا يظهر الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام

ملخص

وهو انه لا بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا للافعال بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو
انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من
ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من
غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته
يسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته
خلق للرب ووصف للعبد وليست بكسب له قوله لنا عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد
واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور
لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير
لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل فان قيل لا نم
شمول قدرته لكون فعل العبد مقدورا له نعم دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته
لا يمنع انه واقع بها البتة الخ قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المح
وهو محال وفيه نظر وفي تلخيص الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الممكنات محتاجة
الى السبب ولا يجوز ان يكون محتاجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا
لوجود شيء فتعين ان يكون محتاجا الى سبب معين فان كان امرا واحدا في جميع الممكنات فيلزم
افتقارها كلها الى ذلك السبب وهو السبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل
بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كل مقدور كون صح
لله تعالى واقع بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لان التقدير استواء القدرتين مع ان قدرة الله تعالى
اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو
ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع
بالقدرة الثانية فلا يمتنع الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال والثاني وقوعه بقدرة الغير لما مر لله تعالى
قدرة على ايجاده لا يستحيل ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال والثالث وقوعه بقدرة
الغير بخلاف ما اذا وجد الله تعالى بقدرته فانه يكون بتقدير القدرة لا تعجيزا في سلم الكل الى الحق الوجه
الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة
فلان الايجاد بالاختيار لا يتصور الا بالقصد الى المخالف يحكم عليه بل لا بد من ذكر النوع وذكر المقدار من مخصوص

القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به والتصور هنا الملازمة مستلزم لخلق لا بعد العلم لكونه
في الاحلام مخلوق وسند مع قيام النائم عند الملازم العالم والجاهل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم
يصدر منه افعال اختيارية لا يشعر بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انما كان او غير
يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور بتفاصيل الاجزاء والاحيان التي بين المبدا و
المنتهى ولا بالآنات التي تتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي يتخللها لكون بطء الحركة اعظم من حركة منها صح
الفلك ولا بالجوالذي لا مر صحة السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص
من غير شعور باعضاء الالة التي بها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له عما للانامل
من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش قوله الثالث لو كان
فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال
لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني على صح
يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك
محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره
عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح لا منه فاما ان يجب الا
العبد ثبت عند ذلك يثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لا يجوز
وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية واذا وجب الممكن ثبت رجحانه الى حد الوجوب
لا يخفى على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل
الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات
احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة انه
لنا مكنة واختيار وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل البارئ
فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل
لزم قدم العالم وصدوره عن البارئ تعالى على طريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف
عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا نقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي
الى امر ازلي فيلزم منه الايجاب وبعض المحذور وثالثها انه لو صح لكان العبد مضطرا ونفي ثابت

لكان طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج
الى مرجح واما الترجيح بلا مرجح وادعوا ان المرجح الذي لا يكون العبد مستقلا هو تعلق الارادة وخلوص
الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول
بانه كلام سابق حصول الشيء والداعي الذي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس مستندا الذي هو
واختيارنا والا لزم التسلسل كما قال تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين وقوله كل من عند
الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة ان هو
مختار وعن الثاني بان للبارى تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة
يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواع مخصوصة متجددة من عند الله من غير
اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وهو نقض للقطع بان ذلك سهو او بداعية يكون العبد بل محض
خلق الله تعالى ثم يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالجبر والاضطرار سوى هذا وتمهيدا لظهور الجواب
عن الرابع هو ان الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه منزه عن الجهل
فكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق
العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باختيار فكيف العبد بمعنى ان ان
شاء فعل وان شاء ترك قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا
من مكنته فلما صح اي يقع الشيء بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك ومن اسم المراد
بالانتهاء الى الاضطرار نعم الا انه يكون بلا جاء لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب
المعتزلة وقد اشير الى ان النقض من بعضه لا وبه الا لالزام الالزام نعم يرد نقض الدليل
بفعل البارى تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره وعلى هذا فبان الاحتياج ان
ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا يعقل وهذا متحقق في فعل البارى تعالى لان ارادته قديمة
متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان تتعلق بتركه وليس مع سابقة علم المحقق الوصول في
الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل ان تعلق العلم والارادة بفعله محضر وبخلاف ارادة العبد وتقرير
الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل تحقق وقوع الفعل او لا وقوعه وفيما لزم لن يكون لهذا الوجوب

سبب وليس من العبد الا اذ كانت لا يصلح سببا للاولى بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع
للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بها التاثير فيثبت ان الموثر في فعل العبد قدرة الله
اما ابتداء او بواسطة وسوالمكة وهذا ضعيف جدا لانه لكل النقض منه فهو غنيه هو وسوا واما التمسك
كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم كذا استدل بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى
وقوعه فيجب اوله وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله
بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراد الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم
كما سيجيء في بحث الكلام لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت
واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال
لامتناع خلو الجسم في آن عن الحركة والسكون ولان الخلو عن المتنفس ليكون الا مانع ولا مانع لكل
من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما
دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان العبد لا استقلال كان القدرة بالتاثير من غير تفاوت في جانب
ما نحن فيه مراد الله ليكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وقوله تعالى
التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف
فيمتنع ان يكون الا مقدارا عليه فالله تعالى بل يلزم تساوي القدرتين في القوة عادة الا ان احدهما يكون اعم
واشمل وهذا لا يوجب كونه اشد واقوى وعلى هذا ظاهر قوله وقد يستدل المتقدمين
على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرة العبد بوجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واخراجا
لكان قادرا على اعادته واللازم منتف وجه اللزوم ان امكان الحلوق الشيء من لوازم ماهيته فلا يختلف
باختلاف الاوقات ولهذا صح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق
به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا
بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا وبمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان
قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث
والمقدورية هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض

بالعزم الا كسبا به لانها تتعلق بالذوات واحوالها ومن مخلفه ومنها ان من فعل العبد الايمان
والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله الكفر والمعاصي والاجسام والشياطين وكثيرا من
المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا للفعل لكان
احسن واشرف من الله تعالى واصلح حالا وارشد دافاد حسن العزم على الايمان احسن
واصلح من الايمان لتوقفه عليها ومن خلق الله تعالى فلما قلنا لم يكن العبد قادرا على الشر والتمكن
منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على انهم يتضرعون الى الله تعالى في ان
يرزقهم الايمان والطاعة ويجنبهم الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا
لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول
والزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على انه يجب حمد الله تعالى
وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب
العبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك
فشيء آخر فان قيل لو استحق خالق الايمان المدح لاستحق خالق الكفر الذم قلنا لا نسلم فان
من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال
النقم لانه المالك على الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل عندكم الايمان مخلوق الله وعندهم
مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجهه ما ذكره   قلنا وجهه صح
ابو المعين النسفي من ان الايمان ليس كلمة جرى على لسان العبد على ما هو الخبر وامر العبد الله على
سبيل القدر بل هو التوفيق والتعريف والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو
غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهو مخلوق هذا والاوجه
ان يحكى الكلمات ويثبت ما هو الصواب من الخلاف في الوجه المذكور من وجوه الضعف   عن صح
فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع
ليرد ان الحكايات العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه
يدل على انه قاطع فيه وان لم نعرف على التفصيل فورلسم واما السمعيات فكثيرة جدا
فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول ودلالة
المعجزة وهذا لا يتاتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس
والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه

وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها
من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاشكال انما يرد على المعتزلة في حجية الكتاب والسنة
المتمسك بها في كونه تعالى خالق الشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتها على
ذلك لكان دورا وراعي فيما ما ورد في معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب انواعا
باعتبار خصوصيات تكون للبعض دون البعض منها الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل
العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او التعبير ذكر في العبارة بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على التعميم فيدخل فيه اعمال العباد وخرج القديم
بدليل العقل والعطف بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل الكلام كما دخل الدار ويكون بسبيل الاستثناء
فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا
كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ذكر مبسوطا بالعموم وبانه
اذا جعل كخلقه في موضع المصدر حاصله الا فيخلق كل الخلق مثل خلقه في الحكم وهو تعالى ولم يكن له
شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا كالعموم وبان قوله وخلق كل شيء اذ لا
يتوهم من العبيد ان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق فانهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان
ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا ونحو قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا
كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة
ولا فائدة في هذا المعنى لكان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر و
المعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء
ما لم يخلقه الله تعالى فليس بقدر وما اشتهر ان الرفع يفيد الشرط اسما للموصوف وصفة له فوفو ما قبل
انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لئلا يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع
وقوع اسم الشيء عليه فلا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة
على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له
خلقه الصفة فولسم ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما مصدرية
على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فلا من ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما
اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون

نو بخهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عام يتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات
والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد افعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق
الرب سواء يتبع بكسب العبد او يستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو
ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الذي اي متن يعني في الصفة
يتعلق الركوع بتعلق الصالحات والسيئات ومن النكتة ما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون
ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون وعملكم تعلى فاذا هي تلقف ما يأفكون
بجامع دفعا للاشتراك واما اعتراضهم ان الاحتجاج عليكم لا يكم حيث استند العبادة والنحت
والعمل الى نفي طبيعي يحتمل بالمشاركة في قوله ومنها قوله كل سوى الله الخالق هذه ايات
صريح فيما يلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلق نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله
سوى الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا او هو خبر الثاني او ضمير فهما بعضهم
الله هو الاما اذا كان اي الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان اسم علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة منزلة
الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان
يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام
وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق اصحابه على علمه بما وهو اللطيف الخبير
في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم
اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم
واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي
الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه تفاصيلها لكن كون ذات الصدور من قبيل الافعال
الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق فتدل على تقدير
كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء لا يبقى
خالقا سوى الله على الاطلاق فدل بوصفه كونه رازقا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام
بان صلة لكم السماء الساعين انزال الامطار رازقهم لنا لمنع التمكن من الانتفاع بانواع
النبات والثمار رجانها رزق السلطان فلان ولو كانوا خالقين لافعالهم لو صح خالق غير
الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول
المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله هذا

خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار
ان يقولوا اي خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والسكنات المحسوسة ان اريد بالاولى الا بصار وان
اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن يبتني الوجه على ان يكون الموصول اشارة
الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله لو كان الا لم الخلق ما الا من خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه يحمل العبد
موجدا لافعاله فاعلا لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقتضي
رأى العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما يقصد قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه
التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان موجدا لكان خالقا
قوله ومنها نحو قوله حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك رب
اجعلني مقيم الصلاة واجعله رب رضيا فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير
التحصيل صفة فكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انه بجعل الله وخلقه ع
المعتزلة يحملون امثال هذا على مجاز التوفيق ومنح الالطاف والخذلان ومنعها او التمكين
والاقدار ويكون ذلك الا في الايات التي في الوضوح بحيث لا مجال لما قالوا وبالاية عند المصنف
قوله ومنها تقديم فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فهذه ايات تدل على ان الله
يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته ومن متعلقه الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان لا يكون اتفاقا مع
فاعلها الا موجدها سوى الله وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر قوله
وما كل من عند الله هذه ايات محصلها الاستدلال على ان الصفة فالظاهر قوله وان تصبهم
حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من
عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي عن نفسها بخلق الله ومشيئته لان
منشأ الاحتجاج اعني الامطار او الجدب وغيرها مما يذكر الكل بحيث ينبغي ان يخفى على العاقل فلا يهم
لا يفهمون ذلك وحمل هذا المعنى قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
وارد على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على التجرد السببية دون الايجاد وفيها
من الكلام ومن قوله لو وما بكم من نعمة فمن الله وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان
الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله كن ويشكو فيه لكونها نعما الينا ومرادة له ومنها قوله كتب
في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومنها قوله انه هو اضحك وابكى

انه يوجد الضحك والبكاء ومن يقول انه سوالذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن يقول اولم يروا
الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوفه والطير في الجو ادعى انه فعل اختياري من
الحيوانات واشباه هذه كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
اذ هديتنا ولا يبعث العذر بعدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم القطعية
قولهم ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب العصاة والعذاب وكون الكائنات بتقدير
الله ومشيئته وان كانت احادا الا انها متواترة المعنى كقول علي رضي الله عنه وجود حاتم وكلما
صح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم رحمهما الله وغيرهما وان وقع لبعضها اختلاف في رواية في
بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلعم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم
انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني
على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه انه قال
رسول الله صلعم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق
ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه
قال رسول الله صلعم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة رضي الله عنه انه قال رسول
الله صلعم ان الله يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله صلعم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي
صلعم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا
بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة
والوسطى يحركهما والاحاديث الصحاح في هذا الباب كثيرة فوق الحصر واما المعتزلة
القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم واراداتهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين
البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الى ان عين
تغليظا لسائرهم وذكروا في ذلك وجوها على وجه التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا تفهيم
والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يعرف بالضرورة ان حركاته الاختيارية كالمشي
على الارض والصعود على الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا
بان الاولى بقدرته وارادته بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان الفرق بين افعاله ولفعله بحسب
قصده ودواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة يحسن مدح من احسن اليه وذم من اساء

كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والعطش والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام سما ولا يمنع عن حصول النفس بالاختيار الا انه يكون بحسب دواعيه النفس على وفق دواعيه

ولولا ان

ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك جلاء كحكم بحسن المدح والذم على ما ليس
من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامي لا الاجر الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي
من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة صدورهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرق ضروريا
فلا صدر يكون من الاول والخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك الاصبع دون الجبل ولا معنى لهذا
سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا لم يقصد احد طفر الجدول الضعيف دون الواسع السادس الطالب
ان العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحتاج اليه المعيون ولذا انبلطف في استحضار ذلك الفعل
منه وانه ينهى عما يكره من الافعال التي يرتبها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على
ان فعل العبد باختياره والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد
واقع من ما هو متعلق لقدرته وارادته بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها
مقدورة للعبد وواقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وخصوص قدرته وارادته
وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو
ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم الضروري بذلك
والعجب من ابي الحسين البصري وهو من اعلام الحذاق كيف اجترأ على هذه الدعوى ومن اين الوقاحة
حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروري اما السنية والجبرية
فظ واما المعتزلة فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر
الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف
فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي
ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه ما هو المفضي الى عدم كون العبد موجدا
لفعله وهو ابطال الاصول التي عليها مدار الاعتزال وخاف من تشنيع اصحابه انه رجع من
مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله وقال الامام لا نزاع
الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول
بان قدرة العبد موثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وسواء ادعى العلم الضروري
في الاول او في الثاني لا انا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير موثرة
بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ والامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد
ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل

بدل ان يامر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يامره بفعل عند حصول عند فعل الله تعالى ويمنع
حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يبرا لى
بعذر الله العبد على ما اوجبه فيه وان يجزيه على ما يجب حصوله عند حصول ما اصله الله تعالى ومنه ولا يبر فاعل
القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم ثم اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الداعي الجازم انسد
عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المعتكرين لمذهب الاعتزال تحفظا للمسلم وان ما اختم
من دعوى الضرورة فيما كانت على سبيل التقية والتلبيس وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب
عند حصول الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى لا يعذب الانبياء عليهم السلام
والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن
مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان لم يعلم بالمعنى الذي ذكرنا
لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وهو نظر لانه ان اراد انه لا يلزم من خلوص الداعي صدور ان صح
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره
الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة
ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق
الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري وان اراد انه لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم
بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين واي العلم في عدم الوجود الا
بدي انا ان ذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه تخلصوا وامعهم فلو قدروا لاتوا به
ومن ادعى الوجوب لانه استدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا استدل بنفي الفعل
عند تحقق القدرة على نفي الداعي وجزم الارادة كما قرر ومنهم من احتج عليه المتقدمون
المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات
فمرجعها الى حجتين اولاهما وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال
لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته
واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط
القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا
بقدرته وارادته بل بالاطباع لمرض وكف حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق
والجنون منزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض

والصعود الى السماء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق المثيب والمعاقب
حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ظلما على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ
لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لى
لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال
التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في الآجل والثواب في الآجل والتي ليست
كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم من البلاغ والارشاد وتمهيد
قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم
بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستهزاء والتكلم بالخبائث والفحش والهجاء
التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل خلق الله من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات
التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك
زيد يد عمرو ومثله مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل ان المدار على المجيء في التاثير
لقدرة العبد واختياره لا على محل فعل متعلقا لقدرته وارادته واختياره بكسبه وعقيب عزمه
وان كان يخلق الله تعالى ولا على محل بقدرة العبد من حيث الكسب لا الاستقلال بل لا معنى لمحض
خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل او امتناعه
لوجوب المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح او الذم
قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الصفات وان الثواب والعقاب
ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو ملكه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس
النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد تكون دواعي الى الفعل او الترك
فيخلقه الله وان عدم اشتراك الفعلين في المخلوقية لعله يباين في اقترانهما بوضوح آخر التباين ان كثيرا من افعال
العباد قبيح كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه
وعلمه باستغنائه عنه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة
حميدة ولا قبح في خلقه بل في فعله وما هو الا انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه لكن يشترط فان الظالم
من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثاني ان فعل العبد لو وجب الوقوع وامتناعه تابع لقصد
العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير واما الصغرى فللقطع

بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة
ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلانه
ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجد
عند ارادته او يوجد عند كراهته وكذا ان ينتظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد
الله تعالى لكان الملزوم حقا والجواب ان ما ذكرتم لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن
اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر
في بيان الصغرى لو تم يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال وقد يتخلف بتبع
ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة [illegible] الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع انه
تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان
متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس
كافرا او ظالما او سفيها آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من جهال العوام والسوقية الحشوية
فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول ويعمي
القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام
به الفعل لا من اوجد الفعل او لا يرون كثيرا من الصفات [illegible] اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها
الا المحال نعم اذا ثبت بالبرهان ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان دعوى الفاضل الخصم من هذا متوجه لكون كلام الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولهم الجهالة [illegible] مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون من اهل السنة للمعتزلة
[illegible] او طلبتك او اقبل عليه وما اشبه ذلك مما [illegible] في يعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد
مجاز عند اهل السنة وغالوا في ذلك حتى زعم بعض من يعاصر الشيخ [illegible] ان مثل طلعت
الشمس مجاز عند اهل السنة [illegible] واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية
الا وهي دالة لهم على بطلان الجبر وقد نقل الامام الرازي في سورة الفاتحة [illegible]
وبلغ الامر الى [illegible] في التفسير والمعارضة من جانب اهل الحق ضبط ذلك الكلم السمعية على كثرتها على
انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الفعل الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان
الافعال

يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة الى قوله الذي يوسوس
في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من محل النزاع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنه الا بان يقال
ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل و[illegible] المجموع من الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد
وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات
الواردة في امر العباد بتعلق الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم
على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم
الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم والاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما
يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات
الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد ومن العمل كقوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ليجزي الذين اساؤا [illegible] وان الله يعلم ما تفعلون والخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى وتوفى كل نفس ما كسبت كل امرئ
بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى [illegible] يجعلون اصابعهم
في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اني
اخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث
لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالادلة السابقة ان
الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا على التسبب العادي اي من صار
سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا
لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق
فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وبدونه يستلزم الايجاد او محقق من جعل [illegible]
في الكسب وجعل له شريكا واما على رأي الامام فمجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل
وذلك المجموع يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد
ولا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع لهم من الايمان والطاعة
ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وكيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد
فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك
فعلى مذهب المجبرة [illegible] بان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر [illegible] واشربته وخلقت

[illegible]

فتروه ودواعيه بحيث يصير الكفر وكل منه موانع من الايمان فيكون القران حجة للكافر وقالوا لم يكون حجة عليه والى هذا
اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال بما حكى في رسالته الى ابى هاشم الجبائي من رفع حديث واعلاء
ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف
عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف
تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول
لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد
ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الذكر حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان
المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة ومنه موانع عقلية خفية على علماء القدرية اي من
الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان المعلق بمشية العبد
مع جعلها لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها
اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية وقد رويت احاديث كثيرة توافق انواع الايات
واعلم ان الجواب ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وقد مر في ذلك دليل الداعي الموجب على صح
ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فعد
ثم الدلائل لنا واما دليل الداعي وقد اورده صاحب المواقف في اعداده فلا معول عليه عندهم لتجويزهم
وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حيث قال له لم لا تسلم فقال لان
الله لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون
مع الشريك الغالب وقد ـــــ هاهنا ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة
عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة اليه فيهما ع
متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان
العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلائل العقلية عمدة الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد
القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان وفي
الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان
افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن

مملوء بما يوهم الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات
متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب
ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال
بعض ائمة الدين رحمهم الله انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره ومبنى المبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان
مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء
قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني [illegible] وافعالهم بقضاء الله تعالى
قد اشتهر من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره ومنها ايضا افعال العباد
والامر كذلك عند اهل الحق لما ثبت من انه اي الله تعالى خالقها واي الة للقدرة والداعية الموجبة
لها ومعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء والقدر
دون العالم وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض مرتين الاية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقال الحكماء لما كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة ممتنعا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لعدم قبول صورتين معا
فضلا عن الكثير وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها
بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود صور جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز
من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في
القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجودات اما خير محض كالعقول والافلاك واما الخير
غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم
مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد قد يخرب بعض الدور بالغرق وجب في
الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها

وقد فيها اقوالها ولا تستقيم هذ
عند العلماء ويكون القضاء
والقدر بمعنى الايجاب والالزام
كما في قوله تعالى

غير موضع من الاخبار في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان
سبعين نبيا والمراد بالقدرية القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك
لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب
في القدري نسبة القاف [illegible] وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره
ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد
بانه صح عن النبي صلعم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله
خصماء الله تعالى فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى
الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويعترض لبعضها
فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر
اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلعم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني
باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون
ذلك قالوا قضاء الله تعالى علينا وقدره فقال صلعم سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك
مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من
حرب صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال لا ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة
عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه
الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر
من الله تعالى والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا صلعم وهم قدرية

يحملون ذنوبهم على الله تعالى ويصدقهم قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل
الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره
فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من
لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى علي واولاده رضي الله عنهم
وقد صح انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب
الشام قال شعر ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تؤخر حذرا لن يدفع الحذار ما قد قدرا وانه قال لمن
قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله تعالى او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت
انك شريك الله تعالى وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يديه وان جعفر الصادق
قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر رضي الله عنه ماذا
تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت
وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قوله وقد ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله
فعلا آخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور
بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة وان الموت هل هو متولد من الجرح
حتى يكون من فعل العبد ام لا الى غير ذلك والما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد على اصلهم
المعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الاصابع
وحركة المفتاح بالآلة بمثل ما ذكروا في مسألة خلق الافعال من وقوعه على وفق القصد والداعية وحسن
المدح والذم والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة والبناء والكلام
والدفع والجذب والقتل والجرح اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظهر ظهور المتولد وكذا
الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما تكون الى المتولدات كالحركات مثل ما مر وذهب النظام من
المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي يحدث بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة
وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر وقالوا ان المتولد فعل لم يقع الا بحسب
دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصنائع يبغضون اعمالهم لعدم موافقتها لدواعيهم
واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان من شأن القادر صحة ان
يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس وايضا عدم الموافقة للغرض
لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وعدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احراز السبب التام لا ينافي

كون فعل الفاعل وان سواهم الغرض يمكن القادر من الفعل والترك الى الكون بان عند وجود
الاسباب واستيفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين
اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا تحرك اما ان يقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد او باحديهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اولا بهما وهو المط
وفيه نظر لجواز ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما
غايته انهما لا تستقلان باحداث حركة كذلك الجسم في الحكم الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا
توسط السبب كما في خلق الباري كون السبب عندهم موجبا للمسبب عند عدم
المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير القدرة فيه الرابع انه
لو كان بقدرة العبد لزم انه لو وجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان
سهما ومات قبل اصابة السهم فانجرح وافضى الى زهوق روحه بعد شهور او اعوام فهذه
السرايات والآلام افعال وجدت بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط
في تاثير القدرة الحادثة في ماله بشرط بقاء القدرة القديمة وبان يمنع كون المتولد بقدرة العبد بتاثيرها في
السبب الموصل واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا
وانما لا يسعى له لا بقدم محلها وان كان بخلق الله تعالى ثم انظر في الوجوه الاربع على تقدير تمامها
هل تفيد كلام بعضها على بعض على مذهب الخصم فوق المحي من شنيع اهل
الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف
رحمهم الله من قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكنهم منعوا التفصيل بان يقال ودوي صح
انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه تعالى خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم
يقع لا يريد الكفر وان وقع وكذا يريد من العاصي الطاعة لا الفسق فيكون اكثر ما يقع من العباد
خلاف مراده [illegible] قضية [illegible] حكى انه دخل القاضي عبد الجبار
دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والنقص عن ذلك
ما لا [illegible] من العباد والطاعة من غير عنهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية لوقوعها
عدم مرادهم وفي وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا

فلم يدخلوا البعض شيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم ولحق به النقص
والمغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق الاشياء كلها بالقدرة من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان
الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم
وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض
بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا
وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة بعد ذلك قطعا
مع انه لا يريد قتله بل صيرته والجواب انه متعلق لا ارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص
والترجيح واما الادلة والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو
اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان
يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ان هي ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم لو شاء الله لجمعهم
على الهدى ولو شاء الله لجمعكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم
بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة ههنا تاويلات
فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيما يحجون ويبرهنونها
مخنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم
ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم المعتزلة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشيئة على مشيئة
القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها يخبر به افعال الله في معناها خلق
الايمان والصلاح فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ان قسم
في الزام الصاحبين قلنا بان الخالق هو الله فقدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف يدون ذلك
فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقام الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري
ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا الآيات ودلائل
لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لم يؤمنوا يعذبوا عذابا
شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون
على ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس

احدهن يشهد بفساد تأويله ثم لدلالة على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بكونه حجة ولا خفاء
في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل
هذا المقام وتزييف تأويله ثم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعويهم
بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غايته الامر انه
يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث
ان الامر بما لا يريده والنهي عما يريده سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور
به كالسيد اذا امر العبد امتحانا انه هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان ولا مكروه على الامر بنهيه امواله وكذا
النهي وان قيل مامور السلطان يبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان فلولا انه مطلق
بل اذا اخبر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر الا شأن والحكم الرابع لو كان الكفر مراد
الله لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل
هي موافقة الامر وانما يدور معه علمنا الارادة اعلم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضاء به والملازم وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضاء
انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضي من المحن
والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية [illegible] هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب
بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله ليس طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفي نظر
السادس ان الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والذم على من يعود بذلك كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم
ان الكفر بمشية الله وكذبهم واباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم
وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله في العباد تصرف في ملكه فالاية
نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيها انه لا يريد
ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه
لان المحبة والرضا ما لا استحسان وترك الاعتراض وارادة الاستحقاق فهو يريد كفر الكافر ويخلقه
الا انه لم

في ملكه

ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما دعوى المشركين فلقصدهم بذلك الهزء و
السخرية وتمهيد العذر والاشراك لها اذا اول الهزوي استهزاء بالسنة وقصدا الى الزام لو شاء الله
رجوعي الى مذهبكم وصدق في عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال كذلك كذب الذين من قبلهم
فجعل معنا لهم بكذبنا لا كذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا على زعم المستدل ولئن اصر في آخر
الايه بنفي مشيئة مرادتهم انه لو شاء لفعل البتة لانه للوجه الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد
بعد تسليم دلالة لام العرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبي
والجنون فليجوز خروج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه
عنهم ومن مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود [illegible] اختبار [illegible] ما اريد منهم من رزق
وما اريد ان يطعمون وكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل لامرهم بالعبادة او ليتذللوا الي اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على ذلك وان تخرص وافترى كذا في الارشاد
لامام الحرمين وذهب كثير من اهل الفناء [illegible] الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الاية على
عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم
ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل
لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه ولا يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم
قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب ان المعتزلة كيف لا يعرفون ذلك سهوا وعبثا
الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة
لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة لا يلزم كونها
مرادة فان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله لئلا يلزم الخ واما جعل
المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي [illegible] المبحث الثالث
والحسن والقبح جعل بعض اهل [illegible] افعال الباري مع انه لا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكر
اعني المامور به والمنهي عنه نظرا الى انه [illegible] وهذا [illegible] والا [illegible] بتعلقات
بافعال الباري تعالى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة
عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل او بمعنى الملائمة للغرض

وعدمهما كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك
يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا واما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله المدح
او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال
العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله بل ما ورد الامر
به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته
واعتبارات حتى لو امر بما نهي عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله
يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع
وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان [illegible]
[illegible] بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل اذا
امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر
والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين
تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد
بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول [illegible] لنا تمسك اصحابنا
بوجوه تشتمل يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه
بعضها على انهما ليسا [illegible] الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لم نعذب تارك الواجب
ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير
تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح
بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم
ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح
بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح
وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام
اليه ويتسلسل وان لم يكن منه فهو ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم منه صح
المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح سواء [illegible]
[illegible] التخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب

الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار
المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من
العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحكم العقل بحسنه ولا يصح التكليف به عندهم واما
الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري تعالى فقد عرفت جوابه الثالث لو
كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك تعين الكذب لانقاذ
فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان
الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا
عن ارتكاب الاقبح والواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض
والا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب
كان واجبا وكان حسنا واما القتل والضرب حدا فامر ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم
اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه
الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد
يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغد كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن
او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام
الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد يقرر بانه
اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان مستلزم
الحسن حسن ومستلزم القبيح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق
والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار
عن نفسها بعدم الصدق فيلزم من صدقها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان
ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام
[illegible] واشتهر [illegible] الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق [illegible]
ثم نقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي و
الامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس وهذا اصل [illegible] في حلها عقول العقلاء فضلا عن
الاذكياء ولذا سميناه مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فيه فلم اظفر بما يروي الغليل
وتاملت [illegible] فلم يظهر الا [illegible] في سوان الصدق والكذب [illegible]

او السلب عما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون كلام محكوما بانه محمول على الشيء بالاشتقاق
كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا شك في انه اذا اعتبر حال الحكم واحدا وحكم
على موضوع واحد بكله وبما اذا اعتبر احدهما حال الحكم والآخر حكم لا صدقه والمدح اختلفا فاجيب كما
في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او فيهما كما في الشخص الذي هو مناط المغالطة فانا اذا فرضنا ما كان ذنبه
لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيمنع الصدق حملا للشخص له حال الحكم بها وانما
حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال التنجيم الآتي بعد الخبر من حكم النقيض وحكم الشخص
الآتي من الاصل فلم يجتمعا حال الحكم ولا في حكم لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وفي فلتعلق
المجيب بمنع تناقض الصدق والكذب في المثال ومبني ذلك على جمع لهما الا حكم الشخص والا حوال
موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن الاشكال الخامس
لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل
وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك
هو وجودي غير قائم بنفسه وهو معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظ واما الوجودي فلان نقيضه
لا حسن وهو سلبي اي لو لم يكن سلبيا لاستلزم محله موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن
وهو باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين
ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين
قد يكونان عدميين كاللا امتناع واللا امتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم
من صدقه على المعدوم ان يكون سلبيا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي
وبعضها عدمي كاللا ممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي
له مع اجراء الدليل فيه اي لم ينقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم
قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند الخصم وجودي لانه عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له
وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو كان حسن الفعل او قبحه لذاته او لصفاته وجهاته — لو حسن الفعل او قبح صح
لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف
ما هو المعقول قبيح لا يصدر عن الباري بل يجب عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه ومع
للاحسان فوجب واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن
منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار على ان الحكم لا يقتضي تحكم وعدم تمكنه

يكون بالاختيار الا ان نقصد الالزام او نريد جعله متعلقا بالافعال السابقة قبح الفعل او حسنه
اذ الكاف صار داعيا والداعي ان كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجب بالمعدوم اعترض بان الصارف
والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول فعلى هذا تمسكوا
بوجوه المعتبرة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل
والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات
وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك
والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند
الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها او متعلق — والذم صح
المدح في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نوقن بالحسن والقبح — في حكمه صح
لفعل مرضي استحقاق الذم والقبيح هل هو واما اعتراضهم بانه لا يستحق المدح والذم واستحقاق الثواب
والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه لكونه غير المتنازع رعاية العقول
مدار الاقضية والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب
بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب
فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على
الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وعوض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق والانقاذ
في النفوس من كونه اللائق لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء والاستقرار المفروض
انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص والايقاع حاجته على انه طلبه وكيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى من يبلغ عند الشرع الصانع الحكيم الفعل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا
نسلم ايثار الصدق قطعا واما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر
المفروض وقد اوضحنا الفرق في قواعد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية
المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيحمله استحسان ذلك الفعل من غيره في حق
نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم
استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لما مر آخرا الثالث
لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن
حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي

عن الحق سفه وعبث لا يليق به وذكرها بالعقل والنقل بل انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور
والجواب انها لا تخلو الا من والنهي ولعل الحسن والقبح لهي وما ذكرتم بل يجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق
الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن
والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك
بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح واذا وصفنا فعلا بالوجوب
فلسنا نقدر للفعل صفة يتميز عن الحسن بواجب ولعل المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر الواجب صح
به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح
من الله شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ومنه انسداد باب اثبات النبوة والجواب انه لا معنى
العقلي له منا في الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الكافية لها قطعية بانه يقبح عند الله لكونه العادي
بذاته وصفاته ان يشرك به غيره وينسب اليه الولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث ويقبح الزوجية صح
ان يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار
الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمثل ما اشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه
بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر والجهاد اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء يجوز
عليهم السلام وقد مر جوابه ولعق ما ثبت بالشرع ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن
بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق
النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى وفيه ما هو في غاية الشناعة
الله على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب نفس ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل
حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال
العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير
كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض فيبني المبحث الرابع لا خلاف في ان
الباري تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكونه بالشرع
ولا يتصور ذلك واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو
يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله
قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح بل هو صفة للكاسب اعني الفاعل الذي قام به الفعل الحسن ايضا
لانه لا حكم عليه اصلا ولا حكم عليه بها والاحتجاج على خلافه فلما تقرر ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله
فكان نصحيحا لكونها متعلق المدح والثناء عنده واما في الشيء الحسن بعدم استحقاق الذم والحكم لله

السابع

ولا امر ظاهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا سواء كان لا واجب عليه يجوز ان يشاء من افعاله لتعلم بها من
هو حكيم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه
الذم عند العقل او بمعنى اللزوم وعلمه بان تركه مما يخل بالحكمة قلنا ليس على الله ولا نسلم انه يستحق الذم على
فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى التنزل فلا يلزم ان يشاء من افعاله تكون بحيث تركه يخل بالحكمة لجواز ان يكون
له لكل فعل او ترك حكم ومصالح لا تبلغها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك
وسوينا في الاضداد ولو سلم فلا يوافق مذهبهم اذ مدار العقل عندهم على سبيل الحصر غير ابداء معنى الوجوب
ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعل البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات
فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب انه الوضوح يحتاج
تسميته والحكم فان الله يفعل البتة ما سميتموه واجبا من افعاله وادعاء من ثم فضلا عن العاديات فانها علوم
ضرورية خلقها الله لكل عالم والتجربة ولا يسمون كل ما جرت به العادة من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل
على انه يفعله البتة في شبه المبحث الخامس حمل اصحابنا وهو جواز تكليف ما لا يطاق وعدم
تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وكذا القول بانه لا يقبح منه شيء ولا يجب
عليه فعل او ترك لا الى تكون اما عقولهم في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض
قبيح فلا يشاء من ذلك عبث وكلاهما مما لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه والمقصد ثم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف
ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم انه عند العقلاء كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل البهائم الضعاف
بل لان الى صنعت بحجار تعب بالغرور والاذناب وكثير من الاعضاد ضد عدم الطاقة وابدت بانفها
منافرة للطبع والم وعشة وتنفر له فيبح بالحجج المتنازع فيه ما يشبه يعامل الغائب على الشاهد فان
العقلاء حتى الزاهلين عن العواقب الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الحول عبيدهم ما لا
يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبح بان
افعال العباد معللة بالاغراض وان منع ذلك بمنافاته لغرض العام ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف
علام الغيوب لما تنزه افعاله عن الغرض واما انقضيه حكما ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل
كلاما في تحقيق تكليف العاصي على الهوى لا في التكليف بسرابيل كما في المحرر هو علما نحن انما نعتبر احتمال تكليف التحقيق
امر الاخرى في ذكر التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب فعلمنا والمتنازع يتم بالمحرر بمحل النزاع على ما هو
دأب المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال منع الممتنع لذاته بحمل العدم محالا وبالعكس وعن
بعضهم ان تكليف ما علم الله عدم وقوعه اراد ذلك او اخبر به كله لا يطاق فمصلوا انه ما لا يطاق وتلك
ادناها مما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف فضلا عن

ومنها

الجواز فان من مات على كفره تحقق اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا وافضلها ما يمتنع لذاته كقلب
الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد وبناه على انه هل يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع
هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل يتصور اما لكونه على
سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد
والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هكذا
ذكره في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في فوائد شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه
لكن لم يتعلق به قدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع
في جواز التكليف به بمعنى طلب تحصيل الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد
التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا يفيد وجوب كونه مما
لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ايضا ليس بابعد من جواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة
فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف
الفهم ولا فهم للجماد حيث نشاهده ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فممتنع بحكم
الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومما ذكرنا يظهر ان كثيرا من المسائل
المذكورة في كلام الفريقين لم يرد على المتنازع اما لانه ليس مما نحن فيه او لانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل مع علم الله تعالى واخباره بعدم وقوعه للنزاع مع فرض وقوعه
مع حصوله او كذبه لكونه في ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود
الملزوم بدون اللازم فالجواب منع الكبرى واما الصغرى فلو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض
كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا ينافي الجواز لكونه ممكنا في نفسه ومنشاء لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل
للمتكلمين في بعض كتبنا تقريرا آخر واما ما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد مخلوق
الله وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون
متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها
ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة
في التكليف هو سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان
الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق وهو كما ترى ومنها انه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن
بل يموت على الكفر وكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ويقال

لا يعاني لانا نسلم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يؤمن وهو هنا
فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا التقدير تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا فرض اتيان بالقبيح ابدا بالحسن
فانه يكون بدل الامر المستحق للذم امر مستحق للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لا يقال الكلام
في تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون العلم ضرورة وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن
كابي جهل وابي لهب وامثالهما وبتقدير ان هذا القسم من المتنازع فيه يكون الدليل على هذا التقدير
واردا على محل النزاع واما على رأي كثير من المحققين فلان على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين
جائز بل واقع قال امام الحرمين رحمه الله ان شاء ما جوز تعلقه به من تكليف المحال مثل التعلق
ووقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن بجميع
ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر
الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر
بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي
المطابقة وذلك لحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكروا لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل
تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول
بانه لا يؤمن فيكون محالا هو جائز بل واقع بالاتفاق ثم هم ظنوا ان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق
به على التعيين وبعضهم بان الايمان هو تشتمل الى تصديق التصديق لما عن هذا الاخبار وهذا اجابة
السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما
على الوقوع فلانه اي استعاذ من الحمل على وقوع الحمل لا على ما امكن ولم يقع اصلا ولا يجوز ان المراد به العوارض
التي لا طاقة لنا بها لا التكاليف قوله واما تعليل الغرض هذا مسئلة شاع فيها الاحكام ليست
معللة بالاغراض بعضهم من بعض دليله عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله
معللا بالغرض وهم بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل ثم للاول وجهان
احدهما لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
ما لم يكن وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يلزم الملازمة
لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير او عدمه ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا للفعل ضرورة
وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الافعال غرضا
لفعل الباري لكان لما كان حصوله حاصلا حلما ابتداء بل بتوسط ذلك الفعل وتوسطه ان ذلك يمنع الغرض الالزام

بل لا يثبت مما يستند الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك
الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وسياق الايات في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول
الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة
الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسايط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال
بعض اللذات قد لا يمكن الا عقيب وسايط كاللذة الحاصلة في وصول ما يلتذ به ونحو ذلك من الكل وجهان
احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض
وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والجواب انه تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه
ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان
القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل
بحث ... ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف هو النفع الى من هو ثابت — من ثابت صح
على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع التبجيل والتعظيم فان
ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا استحقاق الا بالافعال والتروك الشاقة تأثيرا في ايجاب الاستحقاق
كشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال
والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من
ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
مما لا يحصى ويدل على المقصود اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم
عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نتضرر ولا ننتفع والتفضل لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان
البعث على امر شاق يطول الاشتغال به بحيث لو خولف يترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير
المستحق المتفضل ظلم يستحيل على الله تعالى والتعريض لتلك المنافع والتخليص من اسباب الشقاء في
الابد من الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء
اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح منه تعالى
شيء عقلا واما على التنزل الى القول بالقبح العقلي فلان افاضة المنفعة على الغير من غير ضرر للمفيض ... المعتاد
محض الكرم والحكمة وغلط من قال انما نشأ عدم التفضل من الاستحقاق كالحاصل بالاعمال ... المعتاد

والمنع به لا يقال المنع عليه وان افاد ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن
عقلا فنقول مسلم ولكن لا بعد تحصيل النعم الكثيرة على الصالحات من ... الفضل ولا جماد وان هذا الاسو على تعريض
التكليف على ما على تقدير عدمه ولكن الله تعالى ان غير مكلف بامر ولا نهي فيكون ... يصور فيه افاضة سرور دائم
عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال ليس على ايجابه بل ينافي الاستحقاق
لجواز ان يكون تفضلا واحسانا وايجاب العمل كشكر جميع الاعمال لانه يشكر القليل مما افاض من النعماء فكيف
يعقل استحقاق ما لا ... ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان
فيما آمن ... وبالجملة فهذا نظر الى الحاجة الى ثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل
في علم الفقه وعلم صفات القلب احوال الاخرة الذي سماه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه
لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم انه ... على ... غرض سوى ما ذكر من حصول الغرض بالابتلاء وحصول
شكر النعماء وحصول حفظ نظام العالم و... الاخلاق ويحتمل ان يكون امر لا ندري ... العقول ورابعا
بمنع الصلاح كونه ظلما لان الاضرار يحتمل ان ... يكون محض العدل سيما ممن له الالهية والربوبية ولكان
التصرف في خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكر ... ولا بد فيهما من رضا الاجير
وان كان الاجر اضعاف الاجرة في جنس العمل ... ان على القول بالقبح العقلي ... على العبد
يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار ... الذام ... فلا يترتب عليه نفع بل
بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا يفيد ... تكليف
المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى ... تكليف الكافر لغرض ... اي جعله في معرض
الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب ... ان استحقاق العقاب
والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان ... جبلة
فيحمل ان يشتمل ... وسواه قد يستقبح العقل ... النظر مع ان فيه حكما ومصالح ...
عادلا يستقبلها استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل
الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب او الزجر في بعض المشكلات وعلى هذا
ينبغي ان يحمل كل ما لا يظهر عندك فيه وجه حسن من افعال الباري تعالى وتقدس والملائكة بقولهم — لا يدرك فيه وجه
اني اعلم ما لا تعلمون حين تعجبت الملائكة من خلق آدم وذريته وخلق الموجودات ... وابليس وذريته
وتسليطهم ونحو ذلك فلما ... هذا الاصل عليك الا ... والله الهادي ... الفضل
السادس في ... الافعال وفيه مباحث ... العادة ... خلق الاعمال

لمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال وغير ذلك جعلها بالعنوان فصلا وسميناه فصل تعالى
الافعال ليبتني على مباحث عامة على انه هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح منه في خلقه وفعله وان قبح المخلوق
قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاراءة اشارة
اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه ثم مثل اضل فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى
الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى اي على الاهتداء صح
طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح
بالهم وفسر بمعنى الارشاد في الآخرة الى الطريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك
كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم وءاذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب
كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وبهذا الكلام مما ليس فيه كثير نزاع للتي هي اقوم صح
وانما الكلام في الآيات المشتملة على اسناد الهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة
والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله من يشاء صح
يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد لهم اولياء ان هي الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا باجرائها على خلق الايمان و
الاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده فالمعتزلة لما بنائه على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والذم والثواب والعقاب حملوا الهداية على الارشاد والذم صح
الى الطريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى الطريق الجنة والاضلال على الاهلاك
والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولا خفاء على بعضهم ان بعض هذه المعاني
لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمنين دون الكافرين وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى
حمدوا النص على بعض معاني الاضلال الغائب بل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى
البغية والضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لانه ضل به
بواسطة ضرب المثل يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف تضل بها من تشاء
ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت من جهة الله او العبد والى المجاز انما هي

عند

عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع مشكلة اي يشكل تسميتها مما اضاف الهداية والاضلال
الى الله ليس الا بطريق الخلق والنعم النادر قال المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق
قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة من التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا
عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له وبالعكس
وبناه على ان القدرة مع الفعل وليس نسبتها الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان
لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقال الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس
الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب
عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا واتيانا او
يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان
محصلا له فلطفا محصلا وخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة
ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة
لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قال المبحث الثالث المقتول ميت باجله الوقت واجل
الشيء زمانه الذي يحل فيه يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهرين وفي قوله
قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم اجل الموت واجل القيامة وبعضهم ما بين الخلق الى الموت وما
بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة ولذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حياة
الحيوان فيه ثم من قواعد اهل السنة ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل
وقدر حصوله بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك
الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من
المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى وكان مفعول
واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال في المقتول وانما هو الموت وانزهاق الروح الذي هو
بايجاد الله تعالى عقيب الفعل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية وبالموت نفس بطلان
الحياة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل لكن لا خفاء
ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحياة موت ولذا قيل ان المقتول ميتين قبله
موت فعل القاتل وموت هو فعل الله وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل

لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة
في ذلك الوقت لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تاخر على
تقدير عدم القتل وقطع لوصول الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة فان عورض بقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره حمل على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم
ونصفه اي ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه ومن اليوم فرد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض
القطع وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبته للملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب
علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى
ما قدر الله من عمر لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه
واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح
شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجله ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا او بانه قد يقتل
في الملحمة الوف يقطع العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة
ليس بما يثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي عنه سيما عند ظهور
الغفلة وعدم القطع بان الاجل حضر لو علم موت الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن
عند بعض الفقهاء وعن الثاني بمنع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلازل والغرق
والحرق وتمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى ومغيرا لما علمه
وهو محال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير
فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد
بطلان الحيوة بانه لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف في
لفظ على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته
بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم
في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجله فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت
وان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر وقد قال بجواز الامرين البعض من كل حزب من الفريقين
اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل منه اصلا بل يكون منفصلا بحين

ولا ينقص من عمره الا في كتاب ... الا انه الكتب بالمعنى

الاجل المحتوم م

منع مح

والجواب عدم العلم انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل ... لزوم المحال مح

العقلا

العقلا ونفيه وهو آخره واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول يستلزم تعلق علم الله تعالى
بانه يحصل امر يستحيل معه ان يستلزم كماله هو انتفاء الاجل وان فرض تعلق العلم بانه لو لم يقتل لعاش
القطع يكون في ذلك الوقت هو الاجل قطعا لان القطع بذلك انما كان من حيث القطع بالعقل ثم الاجل عندنا واحد وعند
من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة
للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى
من الامراض والآفات فهرست المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر يسمى به المرزوق وهو ما
ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره
فلم ينتفع به وان كان المسوق للانتفاع لانه تعالى قد يسوق ما يشاء ويتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع
ان ذلك لم يصر رزقه قالوا وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا
الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا
نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق والعلماء والغزاة
في تفسير المعنى المصدري التمكين من الانتفاع وفي العين ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه اصلا
عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكل ومنهم من فسر بما ساقه الله الى العبد فاكله ثم يجعل عين
المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم
تغليبا وتعبيرا بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل
العبيد والاماء مع الاضافة لا يكفي مفهومه من الاضافة الى الرازق الله الا ان يحمل المراد المملوك للمحجور
ملكا يتعين الاذن في التصرف الشرعي وضمه مع الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ولا يدخل غير رزق الانسان
بطريق التغليب لكنه لابد مع هذا من قيد الانتفاع وانه يخرج من ملك الله تعالى وفسر بالانتفاع
اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق هذا ولما كان الرزق مضافا
الى الرازق وهو الله تعالى لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت اصلهم ولزمهم
ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو يبطل بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها واجيب بانه قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض
بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فحلهم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز ذمهم عليه
ولا الذم ولا العقاب عليه قلنا انما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما
من اشنع الاسباب فالله المعطي الخصوصي كل الرزق وقد سبق وذكر عند

فساد مي

قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهي كالغصب والسرقة والربوا قوله للسعر اي ما في السعر هو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان
او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان او النقصان
عنه ويكونان من الله اختيارا من غير اختيار للعبد كتقليل الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس ومن العبد باختيار
كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومن حيث انه تعالى [illegible] هو المسعر سواء كان ذلك
خلقه للمعتزلة لزعمهم انه لا يكون من افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير
الاثمان قوله المبحث السادس لما لم يتم يوجب شيء على الله تعالى كفي مؤنة كثير من
تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها
ولنتقدم منها على الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء
ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة معه ويسمى المحصل وذلك كالانذار في الاجال والقوى في الالات
واكمال العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك وقد والوجوب عليه تعالى بانه لابد ان يفعله لقيام
الداعي وانتفاء الصارف وثانيا بان كان لتركه مدخل في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه وقد استدلوا
على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد
لها وهو مناقض ورد بمنع الملازمة ومنع انه كلما هو مامور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض للغرض
الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون
بعض المامور به مرادا او غرضا وتعلق بنقضه لحكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل
للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل
المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح وحذر الرابع ان الواجب لا يتم الا بتحصيله او التقرب
منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم الواجب بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا
له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق
لان من الالطاف ما هو محصل ومن شأنه ان اقتضى اللطف واجب فلا يتيقن مما ذكرنا على حمل
الكافر او الفاسق لاحتج على لطف قلنا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس
كل ما هو لطف في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو فلعل في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل
فيحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله تعالى في
ذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا

ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولو شاء الله لهداكم اجمعين الى غير ذلك [illegible]
الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتهاد والنوع الثاني النفس اختيار والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب
الذين من قبلهم [illegible] انه لا يدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا
ولا اباؤنا كان عن علم منهم عنادا منهم وتكذيبا لله تعالى وشيوع بين مشيئته ورضاه وامره على ما قالوا واذا فعلوا
فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب اللطف لما علم الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة
البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو فرض علم الله تعالى انه
لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعو
الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قوله الثاني
العوض هو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما فعله الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجري مجرى
ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم ومن بيان فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه
وجوبه على الله ان الالم اذا لم يكن ظلما حتى فعله وقبح على الله ما تنزل الالام على العبد وتفويته فالواجب
المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة ومثل انزال الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالعلم المستند الى علم
ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة والمستند الى جهل مركب لانه من العبد
وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكين غير العاقل كالوحوش
والسباع من ايصال المضار الى العباد لا مثل الم الاحراق حين القي صبي في النار فالم القتل يستند الى الذوق
لا الى الله ولا ما وجب طبعا لخلق الله تعالى ذلك فيما يطلبونه من الحاجات فالعوض على الملقي والقاتل وما وجب
شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله لكن لا من الانتصاف فاوجب
عليه فالواجب ان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه المعازية لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه
لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم وان كان من
اهل النار اسقط الله باعواضه جزءا من عقابه لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات بحيث
المتتالية كيلا يتخفف الم وفي الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او
مظنون ولا يكون فعله على نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة كحرج العقاب هو مشقة السفر
والحجام ودفع الصائل ظلما وان لم يكن الجنب الملقي في النار [illegible] اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع
او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا ويجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم المعتزلة
في بحث الالام والاعواض خبط واختلاف لا باس بذكر بعضها منها ان الالم انما دفع جزاء المستحق

من عقوبة لا عوض عليها وان لم ينبغ فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان
كان له حسنات اخذ منه من حسناته واعطاها المظلوم عوضا عن الايلام وان لم يكن له حسنات فعلى الله
العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام والواجب من العوض اما الصورة واما النزاع
العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجا اليه بسبب من الله تعالى كالجوع
وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والاصل المؤلم عند القاضي وعلى الله عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع
بعد ادنى اغراء على ايصال الالم للضار رجاء العوض حسنا يكون ظلما عند له من اعطاها الى الكلب والكلم ثم اخذ
بضربه وللقاضي ما ورد في الحديث من انه ياخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعهما
عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه يدل على الحصر الا انتصاف
فلعله انكر بانتفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع
فلا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصا فيه هل قد يحرم الكون منعا للذريعة عند الله تعالى اذا لم
قلب العاقل بالافتراس مع المنع ودفعا للمضرر بتالم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما في الشرع
البهائم او باباحته كما في ذبحها وتمكينه مع تاخر الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم وجب
عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لغيره والم في كونه لطفا فالجمهور على انه يتعين الالم ويقبح
الالم لانه انما حسن باعتبار كونه للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما في المنفعة له بالالم
بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو
انقطع لاغتم بالانقطاع فيجب عوض آخر وهلم جرا وسقطها عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن
لدونه والالزم بطلانه لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط
عند انتفاء العوض علم المعوض بانه حق له كالثواب ام لا بناء على ان الغرض من محض اللذة والمنفعة او الثواب
يعتبر التعظيم ولا يبني له حق عليه لذلك ومنها انه هل يجوز النفضل بقضاء حق المظلوم عن الظالم بناء
على ان ضم اليه عوض المقابلة بالمضار وقد وصلنا ام لا بناء على ان حقه في العوض الواجب فلم يفعل
وانه لو جاز النفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وسقوطه ومنها ان العوض الواجب على الله
له يصح اسقاطه اذ لا ينفع فيه ومنها هل يصح نقله الى الغير بنفسه فلا كما في الثواب فان حصة التعظيم
له يغير ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كعين المجهول وقيل يصح لما فيه من النفع
الى الغير والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يبعث عوضه
من عنده لكن يشبه الجهالة في ذلك كله ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون له اضعاف

وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على التفصيل في انه
هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز فهل يجوز الالام ويحسن
المحض لمجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء على ان العوض اللازم المستحق منه عليه المتفضل به من غير لزوم واستحقاق
ام لا بد معه من ان يكون ألطافا للمؤلم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأي الجمهور
ام لا قدح لكلا الامرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض
عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان المستحق اللازم منه على المتفضل به الغير اللازم فانما هو حق من توقف
في تفضله فان قيل في حق من يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة
موقنة يتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزام
او بالفرق فان الله تعالى حاكم بالتملك من التصرف في خلقه والعبد والحال لا بد من الرضا المنعم الحسن
على ما ياباه الظهور في الايلام زيادة اعتبار عموم وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات وفي استعمالها المنافع
العباد فلا يفعل حسنة ومنها انهم ذهبوا الى ان الايلام من العاقل في الصبيان والمجانين والبهائم حسن
لالتزام اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل يدخل
الجنة ام لا ويحصل فيها النعيم والعذاب بان ذلك عوضا ام لا وان عاقبتها مرهما فلا وفي بعض
التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يعوض الله تعالى البهائم اعواضها بجعلها
ترابا واما اعواض الكفار والفساق فتحصل في الدنيا او تصل في النار بتخفيف العذاب
فصل الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي
في مقصد السمعيات على التفصيل فصل الرابع الاختتام ذهب بعض المعتزلة
الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق
يجب اختتامه اذ في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب
لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المستحق له بالتبقية ولانه لم يختم من فلم كر
كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة وكم يختم ابليس مع ما روي ان عبد الله عشر بن
الوسيف ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والا لم يكن له ان يقول وكان من
الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم
او كان في علم الله تعالى يكفر واما اذا تم المؤمن من انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد علم
كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاختتام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة

ولا تبقية الطفل اذ علم منه انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم
ان من يعصي بوسوسته يعصي لولاه ووسوسته فهو قسم [illegible] الله صلح ذهب البغدادية من المعتزلة
الى انه يجب على الله ما هو اصلح للعباد في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح
الانفع والبغداديون يعنون بالاصلح الاوفق في الحكمة والتدبير واهل السنة يتفقون على وجوب الاصلح والكل واحد مما يحكى
في معلوم الله لكن مما هو كفر عند المكلف ويطيع وان فعل لكل واحد غاية مقدوره من الاصلح وليس
في مقدوره لطف لو فعل بالكفر لآمنوا اجمعين والالطاف تركه بخلة وسفها وعمدتهم التصوير
في قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور
علمهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة
وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء
معدودا في زمرة البخلاء وكذلك في ما عرف الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يحسن الا بما يعلم من الغلظ
واللين الا بما هو ابلغ في حصول المراد وادعى الى ترك العناد والصانع اذا اخذ ضيافة لرجل واستدعى
حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لحضر واكل والا فلا فالواجب عليه البشر وطلاقة الوجه
والملاطفة لا احترازها فلما ذلك يعد مشنعا استخدام الاموال رادحا في [illegible] الى الطاعة والولاة
ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ولكن يشترط بالنسبة
الى مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد التسليم وجوب بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب على بمعنى استحقاق الذم
على الترك فاين هذا من ذاك لنا انه لا يجب شيء على الله تعالى وان ليس الصلاح
والفساد ويخلق لهم لكن وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح للعباد لما خلق الكافر الفقير المعذب
في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والاسقام والمحن والآفات الثاني انه يلزم عليه ما ذكرتم من الامثلة
انه يجب على كل احد ما هو اصلح للعبيد والنفس فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب
احسن بانه يلزم ح ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يثبت عليه ثواب يربي عليه فنحن
لذلك قلنا عليكم الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج
او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا الاصلح
في ان الاماتة او قطع العذاب بسلب العقول اصلح واصلا اذا كان التكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه
تعجيز يشقيه فلم لا يكون ايضا من علم انه يموت اصلح مع انه تعجيز واما الرابع فيلزم ان لا يستوجب الله

الخ بح

الطلاقة

على نعمه شكرا لكونه موهوبا للواجب لكن بعده ورشا الآن [illegible] مقدور
عن مشاهدة فان قيل تفصيلها في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل المنع بد عليه فان المزيد
هذه معنى لما كان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فما اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء
اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدواء للشفاء انما هو لطريق
جري العادة من الله تعالى فانه النافع والشافي لا الدواء حتى لو خرق العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد
جاز ولو سلم فالنفع معتبر والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع
في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس الا في دفع تلك
الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تضر بالصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر
بقدر ولا ينتهي الى حد وكل صلاح فالى صلاح يكون اصلح فان قيل بعد ذلك لا صلاح للناس من الله تعالى كل
ما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون ذلك في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث
تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلف طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يزيد
بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجا السادس يلزم ان يكون اماتة الانبياء و
الاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده ولكن هذا
خلاف الشرائع من علم انه من الكفر والعصيان والازدياد بعد الاسلام وله صار [illegible] ان الاماتة
او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل لان الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين
قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا ولم يعلم لكل التكليف والتعريض له على المنزلتين اصلح له ولهذا التكلفة
الذي الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فانه قال ما تقول في الطفل انه ان عاش ضل واضل فخرج فاماته
لمصلحة الغير قلنا وكيف لم [illegible] عون ومعاماة وترك [illegible] وغير من الصغائر
المضلين اطفالا فكم لم لكن منع الله اهلاك عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سمعا وظلما القاموا اجمع
الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فمعناه تكون
ذلك سؤال ما يمكن ان يفيد الاصلح ومنع الواجب وسوء ظن انه اعطي ابا جهل غاية مقدوره
من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي وبين ابي جهل في الانعام والاحسان ورفض فضل النبي عم
المحض اختيارا من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم
السفه والظلم على ما هو اصلهم الخامس لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن [illegible]
خير في الانعام والافضال ويسوغ [illegible] ويختار [illegible]

صح

بقوله الحكم ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل
اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله تعالى الاصلح للعباد لما ضل للعقل طريق الرشاد و

هو … الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث معظم كلام القدماء في هذا الفصل

شرح معاني اسماء الله تعالى وحصل الكلام وجعلها الى ما له من الصفات والافعال والمتأخرون منهم فوضوا
ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى
توقيفية وهو … المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد
بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع
الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء يقال صح
في تغاير الامور الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ
الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو
غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل
ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم
مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء
قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول
الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم
واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول
العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات
لكانت حادثة ضرورة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها عالما وقادرا ونحو ذلك وهو صريح بحله وفي الفقه فانه يلزم
من حنث بها قدم المخلوق او ان يريد الى الفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف
قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى انه من شأنه ذلك فان الاله بمعناه المقتدر على ذلك واما حينئذ صح
النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون الاسماء وقوله تعالى وما تعبدون
من دونه الا اسماء سميتموها والعباد انهم انما يعبدون الاصنام التي هي المسميات دون الاسماء واما
التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلعم
بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ
وترجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة

القرائن الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت
في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح
الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو
كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وصرف التعظيم والاجلال
الى المحل ولفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام الاصنام صح
التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليس عنده الات السلطنة واسبابها
فيقال انه قنع من السلطنة بالاسم على ان للمعترض ان يستدل بالآيتين على المغايرة حيث تعلق التسبيح بالذات
دون الاسم … والعبادة للذوات الاصنام دون اسمائها بل بما يدعى ان لا ابتداء لها على المغايرة حيث
اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض
الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من
الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معناه لا يتصف بذلك بل قد يكون جسما قائما بنفسه متصفا
بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص … قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله
صلعم ان لله تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس
اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق
الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم
القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات
والحديث يدل على انه يصح ان النزاع ليس في اللفظ بل في افراد مدلوله مثل السماء والارض والعالم
والقادر والاسم والفعل وغير ذلك … لا بما ذكر … والقول بتعدد
اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي معنى صح
من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ
الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول موضوع له بل هو فرد من افراد الموضوع
له فتغايرا على ما لا يخفى ولا وجه تمسك الاولين بان مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو جملة
الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الا انه يرد اشكال الاضافة
و وجه تمسك الاخرين ان مثل قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم و
العظيم والعليم والقدير ونحو ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات

الواحد الحق الذي لا تعدد فيه اصلا قال فصل قد ظهر ان ليس اطلاق لفظ الاسم وان كان لغة موضوعا
للفظ الشيء او لمعناه بل لغة الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في ان الاصوات والحروف مغايرة لمدلولاتها
ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج
الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته وانما وجه هذا الاختلاف والمتمسك بهذا كثير
من المقلدة قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا
زيد اسم معرب ثلاثي ان كل كلمة فانه اسم موضوع لما اذ لفظ بمعنى عنه كقولنا زيد هو ضرب فعل ماض ومن حرف
جر وقد اوردنا الكلام بابلغ توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية
المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان
ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار
اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره قال المبحث الثاني لا خلاف في جواز
اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد الاذن الشرعي وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما
الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه
فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام
الغزالي فجوز اطلاق الصفة وهو ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات
وبهذا يشكل مثل الله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما لما رق القلب ثم العظام اي بل وباسماء
الزمان والمكان والآلة ولفعل المتكلم بلزوم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا
تمام تحقيق الكلام في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عليه السلام بما ليس من اسمائه بل الوسيم واحد
من احاد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى اولى قالوا الاهل كل لغة يسمونه باسم مختص
بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا
على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما اراد في الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين في الجواز حكم
وعدم الجواز وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون
الاسماء والصفات واحتج بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي
اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالادلة الدالة على اباحة الصدق
واستحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك
فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام

لشيء

العقل
لشيء استحالة مع خصوصية تمنع في حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم و
بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك
حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة ومن اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن
وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع
ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمبتلي والكاتب والزارع والرامي قلنا لا يكفي — والمنشئ صح
في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل
يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قال المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس
الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء — وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء صح
في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في
الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوص وكونه
ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام مشتقا من اله بمعنى اله او وله بمعنى تحير اذا احتيج او ولاه — مه
يلوح اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل
غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه
يجوز ان يكون الواضع هو الله وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه والوجه لكونه حقيقة ذات
واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان الاسم لو كان
لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس
ويتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارى تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض
التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه قال فصل باعتبار السلوب والاضافات
يتضح تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب تناهي الاضافات في المعاينات
لكن قوم التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد ورد في الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسماء
خارجة عن التسعة والتسعين كالبارى والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم
والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج
وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والعالم والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب
وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي

والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود
والذات والازلي والقديم والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص
على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثله ان من احصاها
دخل الجنة في موضع الوصف كقولك لزيد عشرة غلمان يكفون مهماته على ان لهم زيادة قد ربوا الاشتغال
بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الخلص الكاف لمهماته من افتقار الى الآخرين فان قيل اذا
كان اسم الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يحصر ما سواه هذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لم يعرفه حتى قيل ان آصف بن
برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة
شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا مبهما لا يعرفه
بعينه الا نبي او ولي الثاني ان الاسماء تنحصر في التسعة والتسعين والرواية المشتملة
على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين
ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما على
الاسامي التي يحصى بها تسعة وتسعين ولم يقل انها مائة لان الله وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها
الاعتقاد والتلفظ بها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح
عندي غير مرة ان يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والعاقل ينبغي ان يطلب
من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها مع ذكر بعض
الفضلاء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكمل احصاؤه ونقل ما هو مضاف الى الملك
وذي الجلال وقيل حفظها والتأمل في معانيها فوجه المقصد
السادس في سائر السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة
ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يليها ومباحث الامامة فولد
الفصل الاول في النبوة وهي كما قيل كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق
فان كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي
بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو
الخبر لانبائه عن الله تعالى فعيلة بمعنى مفعول او فاعل فالادغام كالمروءة فعلى المذهب الاول النبي
انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون

اخص

اخص من النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة
واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل عليهم السلام على عدد الكتب فقيل هو من
له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام
وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب
او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى
منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية
والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الغير
بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى
من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي
لا تفي التجربة بها الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع
الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الاخلاق خ
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب
العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة
توجب البعثة على الله والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء ان شاء الله تعالى
والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة
الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة
لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين
ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري تعالى فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه
عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على
ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث لما خلق الاغذية
والادوية التي لا تتم على السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا يفي بها الاعمار
وخلق الابدان التي لا يصلح لها فرع الغذاء الى النماء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء
الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وتكليف العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم

بان يشرفه وكماله من العلم والعمل بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها امتثال والاجتناب وانه
لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان بعض اوصرها وجعال الافتاح بالبعض
منها والاشاء عن البعض كالمجمل المحتاج الى البيان خلق العقل هادئه الى المحاسن بانواع القبائح
بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما الصواب القائم لذاته لكن اذ لا مع
لها سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكان في جعل بعضها اخفى بحيث قد يحكم على قبيحه فيحب
وقد يلزم حسنه كالصوم مثلا فلو لم يكن بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة
مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر لك الوجه واما انه لابد من النبي البتة ولذا
كان في كل عصر للعقلاء من اوهم مختلفو في اخذه الدليل السمعي وكان الغالب على المنهمكين بالشرائع
سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش
وضلوع الكثير منهم عن صناعة النظر وصرافة الذهن وعلى الغلاة سفه المتشبثين باذيال
العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم
واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان تركنا
امثال هذا المقال نوسع مجال الاعتزال فانهم لا يعترفون بالوصف على الله تعالى سوى ان
ان تركه لقبيح مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة
يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتني على استحقاق
من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده
وسواعهم حيث يجعل رسالاته فصل والمنكرين للنبوة شبه المنكر فيه
للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
ومنهم جمع من الهند اصحاب بد هام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالغلاة سفه الناخبين
لا ختيار الصوفي الفارسي لكن وعلم بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله
من السموات ومنهم من لزم ذلك على افعالهم واحوالهم كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة بشيء
ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف جمعتهم كلمة الاباحة
ونحله فبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله
ولا سبيل الى ذلك في الجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا له الثانية
ومن للبراهمة ان ما جاء به النبي صلعم اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم

لكن

لا طائفة منهم

يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي وايا ما كان لا حاجة اليه فان قيل
لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض
منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته
فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشد
وما يخالف العقل فلا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا
قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض
اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في
بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان البعثة من باب التكليف وهو
عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه محض ناصية ومشقة
ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا هو شغل للقلب عما هو غاية
الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب ان مصالح
الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة التي لا تخفى على واقف
على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملت فالتكليف
صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما يتوهم الرابعة ولا هل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى
وترك الطاعة ان الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا يشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها
ولا يأمر بها كما تشاهد في الحج والصلوة وكتعطيل بعض الاعضاء لتلويث بعض آخر
الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع
ابتلاء للمكلفين وتهذيبا لنفوسهم وتأكيدا لملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها
حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الكاملين في بحار
اسرار الشريعة الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها بالتواتر وسيأتي في
فصل المعجزة المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات
العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على
راي الاشعري ان معناه يجوز آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم
وسواد الجسم ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وما يعتقد عليه ضد ان عجز الزمن انما هو

نطو بعا

عن القعود لمنع انه وجدته اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة
الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال
امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل
جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق
واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء
وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة
كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ليخرج احترازا
عن ان يتخذ الكاذب معجزة من معاصر من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني
في السنين الماضية وكان مستمرا الى الآن الدعوى والاعتراض بقيد الاقتران فقد صرحوا بانه
لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه
مفترٍ كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن من جعل من الكلام او قام مقام الفعل يقصد به التصديق
وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا
من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ
كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدي
كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر
بالقيود فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل تعجيز الغير صح
ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة وكذا بينه الفراء ايضا افراد و
بالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة
وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي فالواجب في التحدي ان يقول
آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون
معجزة نبي ماض ولا ما سيجيء معجزة للغير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات
انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة
النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان موطئا للبعثة كما في حق نبينا
صلى الله عليه وسلم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة
اذا محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص

محض كظهور النور في جبين عبد الله ابي النبي صلى الله عليه وسلم كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة
القطعية قائمة على كذبه بخلاف من ادعى النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتأله دون المتنبي وعن الثالث
ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول
فالمعجزة عنده من شروط المقارنة هو ذكر القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ
الى وقت وقوع ذلك الامر ووصف المعجزة بعد ذلك الا من جهة لا تشترط المقارنة وعلى التقديرين
لا يصح ما ذكر التي ان تكليف الناس بالتزام الشرع يا خبر الا بعد انتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو ثبت
الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم
المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما ممن هو نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير
المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست
بمعجزة ولان ما يظهر عند اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى ظهوره
لكونه زمان نقض العادات وتغيير الرسوم فعليهم واما امكانها فضروري فلا يعبأ بقدح بعض
المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جاز ذلك لجاز
ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك
من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر
وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد
ولانه لو افاد لافاد خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منها ان
بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فقط وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد
ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول
ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى ان الله تعالى اجرى العادة بوقوع عدمها
كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابتداء خلق السماء والارض
وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل ذهبا والبحر دما وهذا الشخص
وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات
احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب وحده
واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انما عند التحقيق بمنزلة صريح

التصديق لما جرت العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام
رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان
يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا
للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يفيد عند العلماء الظن وقد اعتبر يقينا بلا جامع لافادة اليقين الى العلماء
التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب الى الفهم والا فمدعى انها مثلية القرائن من افادة
العلم الضروري لحصوله للغائب عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا
الملك بحيث ليس هناك غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل موضع الرسالة تحت ان
الملك يحرك تلك الحجب فحركها عقيبه ففعل فان قيل ههنا احتمالات تقدح في الدلالة على الصدق والجزم
به منها انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه
او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص مركبة بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند
الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غير المدعي
ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة او تكرار عادة اجراها
او تكون عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال
ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغ الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة في
الغموم ومواقع الاعداء كلها او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال عما هو اهم
او عورض ولم ينقل الينا الدليل الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق لدعوته اما لانتفاء الغرض
في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض اخر مثل ان يكون لطفا للمكلف او اجابة لدعوة
او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبها والنظر والاجتهاد
في دفعه كما في انزال المتشابهات واضلال الخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من
يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات حتما وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى
بان المدعي صادق فانما يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك
بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لانه غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل

ونحوه المتقدمين يعني دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات
العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال
المذكور وان كان الملك طلوعا غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا غشوها
اولا انا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وهو بيان مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية
وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على تحقيق التمكين وترك الرفع من قبيل الحكم العادي المختار كاف ان صح
في افادة القطع ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة يكون فعله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا
ان كلا منا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احرص بها
ان امكنت لكن اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط بسالتهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم
ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتمالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن
موسى والطب في زمن عيسى عليهما السلام والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد نبينا
وبهم باصلح وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم
نجعلها اغراضا لها على انا لا نقول ان فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دليل على التصديق من
الله تعالى قائم مقامه سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على
يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء
قطعا كما هو حكم سائر العاديات وسنزاد في ذلك ما ادعى اذ اقتران ظهور المعجزة بالصدق اطرد
العاديات فان اجوزنا الخرق انما هو بمجرد العادة جاز اضلال المعجزة على اعتقاد الصدق وقد نجوز اظهاره
على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب وهذا من حال باستحالة عقله
كالشيء لا اقتضاء الى التعجيز عن افادة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام اكثر المتكلمين لان الصدق
مدلول لها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت على الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال و
للانسداد لا ثبات الشرع بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه
لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير
افتقار الى اعتبار كلامه واخباره حتى يتجه التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب
والنقض على ما سيق الى هذا يشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا منزلا منزلة القول
جعلتك رسولا وانشات فيك الرسالة الا ان كقولك جعلتك وكيلا واستخلفتك لا من غير قصد

من غير قصد الى اخبارنا واعلام بما ثبت من محصوله انه بعثه الله فيه الى اشارات اخباره واما
لو لم ننا نعي الكذب عنه بخصوص خبر الله على ما سبق فله اشكال وقوله صلى الله عليه وسلم خاتم لا ضطرار في ثبوت
النبوة على العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص
التورية والانجيل في نبوة نبينا صلعم وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالبعض في يوشع
عليهم السلام فاذكره امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبي سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا
ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا للعادة ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا لان نفاق
على جواز وقوع الخوارق من الله ابتداء محمول على ما لا يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة
على المنكرين بالنسبة الى كل من جحد الذي لا يثبت قبله ولا الكتاب واما ما سبيل من الاستدلال
على نبوة محمد عليه السلام بما شاع من اخلاقه واحواله فعايد الى المعجزة على ما نبين ان شاء
الله قوله صلى الله عليه وسلم البالسة طريقة الفلاسفة وهم يقولون بالاحتياج الى النبي
والتشريع وثبوت المعجزة لكن لغرض ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين
اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن
وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاج اليه من الغذاء الموافق
واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والالة الحارسة
السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن لانسان الواحد القيام
بجميعها بل لابد ان يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لآخر والآخر يحتاج الى غير ذلك
من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها وذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما
بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والا لتعارض بطلما لو
حصل له من الجزئيات لميله بطبعه الى الجور فيحصل امر النظام لا جبل عليه كل احد من ان يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي
متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل والا لاستخفاف طاعتهم والانقياد له لما
فيلوح ولم ينقاد والم يلتئم وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون
صيانة لهم عن مواقع الاختلاف ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك ويراجعونه
الانسان هو الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح
البقاء سواء ولا بد من امر مخصوص يدل على انه شريعته من عند ربه وتعصم ليرفق عليه ان

يقر بنبوته ويمتثاله وهو المعجز قالوا وخواص الانسان هو الذي يجمع من خواصه ثلث مغني
الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ويعني ذلك على
ما اشتهر في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة
والمحركة مع ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادئ العالية المنتقشة
بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة
السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا بخل
هناك ولا احتجاب وانما المانع سوا انجذاب القوابل الى العالم الطبيعي وانغماسها في الشواغل
عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه
ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث تطيع لها هيولى العناصر
فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعنون بالخواص خصائص هذه القوة ومشاهدة
الملك بهذا المعنى ولا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
قد يوجد لغير الانبياء عليهم السلام فلا تكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه
عبارة لا يقولون بظاهرها على ان الخاصة قد يطلق على الاضافية وان ما ذكر مجموعه
باعتبار مقارنته التحدي يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فحاصله انه
لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة من جملة الافعال عن سبب حالة من
الحصول للتخصيص او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على
ما هو شان اكثر الاولياء ووجه الانتساب اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيله ان المشهور
من معجزات الانبياء عليهم السلام وكرامات الاولياء ثلثة بحسب القوة الانسانية والقوة
على صح الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات حالة والاطلاع على المغيبات وليس يبعد تحققه
في حال النوم على ما تعرفه من نفسك او تسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي
العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث
لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلة والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات
غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد الزمان وخصوص
الوقت والاطلاع قد يدركونها على الوجه الجزئي اما لجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة
على ما قرره الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومن

اتصال النفس بالمبادي العالية عسير وربما استعد لفيضان العلوم عليها لحصول العفة لها وزوال
الموانع اعني الشواغل الجسمية عنها فتصير مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها
بجميع ما في المبادي من الصور لان القبول لكل صورة استعدادا يخصها والكل ظهور صور كلية وافعال
تعجز عن امثالها امثالهم كحدوث رياح وزلازل وخسوف وغرق وهلاك اشقى من ظالم وحصول [illegible]
قاسية وانبجاس الماء من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن ليس
الا بالتدبير والتصرف له لا الحلول والانطباع فيجوز لذلك ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث
تتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر [illegible] من القوة بحيث
العناصر والعالم الاول اما الكف عن القوت من غير معتاد وليس ببعيد كما ان بعضها مرافق عن صح
له اشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية وتحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية المحوجة الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس باكل
واستتباعها القوى الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد
ان يكون هذا في حق سوى راي واقرب منه الى المريض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واولى
اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلعدم
احتياجه الى حفظ القوى البدنية لحفظ الرطوبات التي بها تتعدل الحرارة الغريزية وذلك لما تعدى صح
عرضه لها بسبب المرض المضاد لها المقصود واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضي
الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افعالها
عند اشتغالها بالنفس واما ما يدعيه من نزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون
الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة
ويسمع اصواتا عجيبة ليس لها وجود صرفة ولا موجود في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك
وربما لا يكون منشا ذلك من طرف الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد
الانسان نفس شريفة من شان الاتصال بعالم العقل فلعله لا يلتفت الى العالم الحسي وتتخيله [illegible]
[illegible] التلقي من عالم الغيب فلعله الانغماس في جانب الظاهر بحصيتها المصونة ولا يشغلها
المحسوسات عن افعالها اي [illegible] لذلك الا [illegible] في النطق ان تتصل بعالم الغيب وتنتقش لمعة المتخيلة ويجعل صح
العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي هو له زيادة اختصاص
بعالم العناصر [illegible] ويكذا [illegible] كلاما منظوما [illegible] محفوظ [illegible] ويكون ذلك [illegible] فيض الله [illegible] الانسان

وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيحصل عنده مشاهدة وجه الله
الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقرير مهم لكون النبي عليه السلام مبعوثا من قبل الباري لحفظ النظام وصلاح
العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون
بانه لا بل جميع المبادي العالية لا تفعل لغرض من الامور السافلة فعنوان العناية الالهية بمخلوق فانه اعني
احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المشتملة التي يقع كل من وجود
منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي هو عليه وجود
الشرع والشارع ووجود ما يكون فيه النظام على وجه الصواب فيجب فيكون عنه وعن احاطته بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك
انبعاث قصد وطلب منه لكن وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لا منفعة
ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي
المنفعة التي هي محل الضرورة للبقاء وتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وجود ما هو مبني
عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا في الجملة
قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة ثم قال هي من واجب الحكمة اذا حسب بقية النظام على الوجه الاليق ومن فرع
العناية الالهية وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الفضلاء من ان المدبر الذي يسوق
النوع من النقصان الى الكمال لا بد وان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل
النظام وتعيش الاشخاص ويتخلص النفوس من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله فوجد

المبحث الرابع

محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك
من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى ولنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر
المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي لما بينا اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى صار مجرى
الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات
واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد
فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه
الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلعم تحدى بالقرآن ودعا الى
الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال

الاسفاء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج فعجزوا صح
والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوافر الدواعي وعدم
الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني
فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه
فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام مع ما اشتمل
عليه من الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدا
والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية
على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب
قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة
لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتمسكهم انه كان عندهم العلم
بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان
يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كانوا كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا
نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله
ورب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة
عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود
قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى حجية الاجماع والخبر قطعية صح
المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم
كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد اضرابه صح
النبي عليه السلام لا في زمانه وكون كل سورة مستقلا بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى
تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل

اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل
باخباره عن المغيبات ورد بان التحدي كان بسورة ومن جملتها ما لا يشتمل على ذلك النظم وبانه كثيرا ما
يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار
عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الآيات وان قيل لا نظر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه
بل غير النظم يجعله من قبيل متعلق ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا نسبه الى القاضي
على ما قال الامام الرازي ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام
اعاظم البلغاء لا يحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يعتقد ان نظم
ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادراك ما الفيل
وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني
البلاغة ومن التعجيب عن بعض سابق للفطانة ترجيح وافق منع المقصود من غير تحد في القرآن
سوى النظم والبلاغة وجعل آخرون من الاعجاز ما في الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع
وتلقن والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية فلما سمعوا الا وان نظم القرآن
وتركيبه مخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويعقلون يعلمون ويعقلون صح
والمطالع على مثل يا ايها النبي ويا ايها المزمل والخاتم ماكان وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى
البلاغة ان نظم بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الى حد لا تبلغه طوق البشر وكان معنى
النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال الشيخ عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني
النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا الكلام زيادة بيان اوردناها
في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما
كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله ويرقصون صح
وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد
الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان في الانزال البلاغة
وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت

الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ثم بين كونه معجزا
للكل فيقصد نفي ذلك عنه فحصل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه
ابلغ في خرق العادة والتأييس الا انه تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات
في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرون مثلا
قلنا القصد الى هذا اوفى بالغرض هذا واوضح في المقصود بمنزلة صانع يرى نفيس مصوغاته مع السوغانه مقدوره
ونهاية بسنونه ثم يدعو جماهير الحذاق في الصياغة الى ان ياتوا بما يوازي او يداني ادون ما اتاه
والصون ما ابداه واما المقام الثالث فاستفراغ العرب مع كمال حذاقتهم في اساليب الكلام وفرط
عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو
دأب المحجوج المبهوت تحيرا في فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء
وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على
المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين وزعم المعاندين وصغا انتهى
الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست الا هزأة للساخرين
وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد
فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل
عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين
آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة ورد بان ذلك صواب على ما يتبين في علم الاعراب ومنها ان فيه كل صح
ما يكذبه حيث اخبر بانه لا يستطيع الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلاث آيات للبشر صح
ثم حكى عن موسى عليه السلام مع اعترافه بان هارون هو افصح منه مقدار احدى عشرة آية ومن قوله
رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا
النظم بعينه على ان المختار عند البعض ان المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه
متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة
بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار
كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين

في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه باب كبير من محاسن الكلام على ما عرف في علم البيان فيما وقع منه
في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف
المسموع من اصحاب القراءة ما يزيد على ثلاثة عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف التناقض والتفاوت في
مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا تغاير يتقرر به الطعن واسع عن اصله لانه
استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا لا نقول به بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء
الجزاء لانتفاء الشرط بمعنى عدم وجدان الاختلاف هو بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت
كلمة لو على الاستدلال بها على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال
بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكنهم لم يجدوا فيه الاختلاف علم انه ليس من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام
يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه
انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله تعالى ليس لهم
طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين
ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب
المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود
لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر
من كل بحر فقد قال بعض علماء الشعر في الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد
واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط لتقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم
عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الرجز
تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل
وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح
انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن
المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث نبئ عبادي
حم المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على
هذه الاوزان لا يكون شعرا بل لا بد من قصد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع
تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع ونوع مثله واما النوع الثاني من انواع المعجزات الاخبار عن الغيوب
الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى عليه السلام وفرعون وقصة يوسف عليه السلام وقصة ابراهيم

وبفوح ولغط وبعثهم على نفسها صيلها وطولها غير سماع من احد ولا تلقين كتاب على ما اشار اليه بقوله ذلك
من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القران كقوله
وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سيقول المخلفون
كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن
المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القران لرادك
الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار
رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ولما ضاع بلاد كسرى وقيصر وزال ملكهما وانفاق
كنوزهما في سبيل الله وما يشبه ذلك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اعترف به عدو النبوة
فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح الاعمال ونزل المواعيم الى احوال الكواكب والنظر في الادلة
فيتميز عن السحر والكهانة والتنجيم واشباه ذلك واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه
عليه السلام على خلاف العادة نزلنا على الفيه قد حصلت وهذا الباب النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوة
النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة
عنها فالاول كالنور الذي كان ينتقل في اباءه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا اصبعيه
على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطوله فانه عند الطويل ووساطته
عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدام والثاني كاستجماعه والزهد والتواضع لاهل لمغايبة النقص من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة صح
المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه
الغاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة على ما دعى
لابن عباس رضي الله عنه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتيبة بن ابي لهب بقوله
اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر
واجعل عليهم سنين كسني يوسف فنزع الله القطر عنهم سنين وعلى سراقة بن مالك حين خرج من الغار
بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط
شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع
الماء من بين اصابعه الى ان روي الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام اليسير وحنين
الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة

المسموم يوم خيبر بانها مسمومة وفي دور الصدوح من الشاة اليابسة الجرباء لام سعيد حين مسح
يده عليها وخطاب الذئب وهبان بن اوس بقوله اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه
وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى [illegible] وقد يستدل بما سبق من التحدي على اثبات النبوة
والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا للطالب الحق وتعليما
الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية
والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل
ذلك تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتمل عليه شرعه مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا
وحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه
وانصاره حربا لاهل الارض احادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل اراءهم وسفه
وهدم دولهم صح احلامهم وابطل مللهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في
الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم
وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع على اطفاء انواره وطمس
اثاره على اخماد شرائعه من تاريخ فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي الرابع انه ظهر احوج
ما كان الناس الى من يدلهم الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور وينضبط حال
استقلال صح الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق السبل واضطراب الملل واختلال الدول واشتمال
للضلال واشتغالهم بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم
النيران ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر
وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا
سائر الفرق في اودية الضلال واخبث الخصال والخصال فبعثه الحكيم الملك الحق المبين ارسله
رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر امر يصلح لهذا الشان ويوشك هذا
البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
نزار بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العزل المشهور بتمامها امهم اما

في التورية مما احتج به في السفر الخامس جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبل
فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى عليه السلام بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير فانه
كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال الفرقان على محمد صلعم بمكة فان فاران في طريق مكة قبل العرب
يسكنه ويصح [illegible] هو لكان المنذر [illegible] على يسار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية
ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس انه قال لموسى اني اقيم لهم نبيا
من بني اخوتهم مثلك واجعل قولي في فيه ويقول لهم ما آمره والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي
فانا انتقم منه والمراد بني اخوة بني اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف فلا يعرف الانبياء بعد
موسى من بني اسرائيل والا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شرع انبياء آخر
[illegible] فهذا بيان مصالح الدارين فتعين محمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما جاء في
السفر الاول ان الله تعالى قال لابراهيم عليه ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع
مبسوطة اليه بالخشوع واما الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم
ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما
الفارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال
واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذكرتموه فتؤمنوا به [illegible] باسمي يعني بالنبوة [illegible] الفارقليط [illegible]
الخفيات وفي السادس عشر ان قولي لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي
لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم
على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم
بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك
مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة
حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في التلخيص المحصل وامثال هذا
كثيرة في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها
الى محمل او نبي آخر ولا على ان يكتمها وقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يعرف من نصوص
التورية على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم [illegible] واما المنكرون [illegible]
والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد صلعم بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة والشبهة
اليهود وتمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى صلعم واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين

انه صح
احدهما ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرع الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها
احمل صح وافعلها اولا ثم راعاها قبل ذلك او نقول ان كان في شرع الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلمها الله عند النسخ فجهل
وان كان يعلمها فلا في رعايتها اولا ثم اهمالها عبث او في الجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعدما لم تكن
فان المصالح مما يختلف باختلاف الازمان والاحوال كشرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد
دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما
موقت مثل صوموا غدا فينتفي بعد ذلك بلا نسخ واما مؤبد مثل صوموا ابدا فيمتنع نسخه لتناقض [illegible] فكذلك الصوم واجب
ابدا ليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم
فلا نسخ صح الجهل او الى غاية فلا يرتفع بعدها ولا نسخ والجواب ان المرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده [illegible]
عند الله تعالى استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه [illegible] ما فيه من ذلك سواء كان الوصف موقتا
او مؤبدا لمثل قولك صوموا غدا او الابد واجب حسا او مستحبا وانما النزاع في رفع الوجوب
بعد ثابت كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فتكلف زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه [illegible]
المراد بقولهم ان النسخ ينافي التأبيد وعليه يبنى امتناع نسخ شيء بعينه والفرق بين كون التأبيد راجعا
الى الواجب والى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية وقوله [illegible]
[illegible] الا يصلح على ان [illegible] وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق
واما ثانيا فلبطلان نسخ شرع موسى خصوصا لوجهين احدهما تواتر النص عنه على تأبيدها مثل
تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انا [illegible]
عن موسى عم ودعوى تواتره مكابرة ولعله لما ظهرت المعجزات على عيسى عم ومحمد صلعم والصحابة
لاظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله على انه كثيرا ما يعبر
بالتأبيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه لو كان [illegible] قد صرح بدوام شريعته فيدوم وايضا
بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر وايضا
ان سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم انه لا يتكرر [illegible] وان النسخ وقد تعذروا والجواب
انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولعله الحاكي في بعض الطبقات
اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تعذر ويتكرر بناء على
المحال صح تكرر الاسباب والحج او على ان الاصل في الاحكام هو البقاء حتى يطرأ [illegible] العدم [illegible]
الخامس يدعون انه مبعوث الى [illegible] العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى [illegible]

إنما وجب احتياج الى النبي صلعم لما كان العرب بها جاهلين دعوى اهل الكتاب وردهم لما من مصالح الكل الى كل رسل
تجدد أمر الشرع لاحتياج اليهود والنصارى اكثر لضلالهم بما فيهم من التحريفات وانواع الضلال لانهم مع
ادعائهم انهم من عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشرعه فهو
انه معترف بكونه لا يحتمل التأويل وظاهر المعجز على وفق دعواه كما بالمعجز قد ثبت بذلك قطعا قوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن يا ايها الناس
الاحاديث ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يدل فيه القرآن ما هو على التوراة والانجيل
هدى للناس ثم غير تحريف بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص هداه القرآن وبعثه محمد صلعم بقوم
الذين هم العرب بعض ما بشر الله بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول فيما هدى للناس
قبل نزول القرآن او سوى لهم الا الايمان بمحمد صلعم والاتباع لشريعته لا خفاء بالشارع
بعثته والانبياء عليهم السلام هذا لما بعثه فان قيل ان عيسى صلعم حيا بعد نبينا رفع الى السماء
وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شرع نبينا اذ لا شرع له الا اتباعه على ما قال صلعم لو كان موسى
صلعم انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون
على ان افضل الانبياء محمد صلعم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم
امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم
الانبياء والرسل ومعجزته القرآن الباقية ما بقي على وجه الزمان وشرعه ناسخ لجميع الاديان وبانه
شفاعته عامة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائصه التي لا تعد وله تخصيص وقوله تلك ورفع بعضهم
درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال صلعم انا اكرم الاولين والاخرين
على الله ولا فخر واما قال صلعم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى
تواضع منه واختلفوا فيمن فضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته و
مجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق
من نطفة وقد ولد بسببه نساء العالمين المطهر على الاولياء وسائر الانبياء والاولياء وتكلم
في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله لكن لم يكن تمام التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف
الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يقتض قوت يوم ولم يبق في حاله كل نفس وشيبها واستزاد منها وله
في اصغر حال وولد ولا ابن ولا والد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات

واستدراج همّ السماء وعرف الى اجساد وسوية ما اتفق عليها في الآراء واعترف فيها فائم
الانبياء والخوارق باسمان العصى من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كما لو لا في المشركين
والقتل في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاصرار على الجهاد وقمع المشركين
وجهاد اعداء الدين وكالعلم بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى الجناب القدس
واما معجزاته فانها اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فانه هي من معجزاته
ثم الكلام في الارض انفع لانه من الكلام حيا في السماء حتى صارت الحوضة المقدسة مهبطا للبركات
ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة
محمد صلعم مما نطق به الحجر وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه سبعين من الانبياء وخصائصه
مما لا يضبط الحد ولا يحصى وقد اشرقت الارض بنور ربها اشراق الشمس في كبد السماء
فصيانة الحكمة اتباع الكلام في الليلة الغراء فوجد حاله مدثر معراج النبي صلعم بالكتاب
والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد
الى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب
واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة
او العرش او طرف العالم على الخلاف في ذلك لا بخبر الواحد وما اشتهر انه صلعم نعت لقريش
المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على ما اخبر وبما رأى في السماء من العجائب
وما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق
ودليل الاستحالة اما مثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كهبوطه
واما عدم دليل الامتناع فانه لا يلزم من فرضه وقوعه محال والا لو كان دعوى النبي صلعم المعراج
في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق
النبي صلعم تمسك المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت والله ما فقد جسد محمد وعن معاوية
انها كانت رؤيا صالحة واجيب بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد
من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة ثم قسم المبحث السادس
في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ
وشرائع الاحكام فاثبتوه صدوره عن الانبياء من الكذب اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة
كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة

الى غير ذلك من الدلائل والشبهة ان صغائر منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهمّ
بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا و بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة
وهو دعوى التبليغ سهوا او عمدا منافاته لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوز الازارقة
من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المدعو وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما
لعدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر
ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون
ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز
الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم
لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل
من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم القيامة الثالث وجوب منعهم وزجرهم
لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى
والذين يؤذون الله ورسوله الاية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللعن واللوم والذم لدخولهم
تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من للاجماع
اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به
النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم
منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف
انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان
الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في
الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم

عندنا

عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب فيه الوجه محل بحث لان وجوب الاتباع انما
هو فيما يتعلق بالشرائع وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون
بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم
انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتاذى به النبي بل يبتهج ويمجد وكبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لا يجعل المراد بالظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من
حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فالمسارعة في البعض
اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب في اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل
نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة العصيان والذنب
اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنها اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا مردود
وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة
او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيله فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب
واما في قصة آدم عليه السلام فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف
النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب فعله وفعلته بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع
اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن في
الجنة امة او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان النهي يختص
بعينها وقد قرب فردا اخر من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ والتنبه لاصابة المراد ووقع
بعض ربانه وان كان عمدا لكنه لم يكن الا صغيرة وبهذا هو المخطا الان مع تسليم المدعى وثانيهما قوله تعالى
هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ثم نقل صدر
في حق الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما
له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع من الميل الطبيعي بالشيطان وخبر
وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية
قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسميتهما اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
وغير ذلك واما الشبهة في نوح عليه السلام فهو ان قوله بانه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من
اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد من هو اهل الصلاح والملغى انه ليس

وقصته ان حواء لما اثقلت [illegible] جاءها ابليس [illegible] فقالت [illegible] ما [illegible] فقال [illegible] ارايت ان [illegible] الله انهاكت آدم [illegible] صالحا [illegible] فقال [illegible] تكونن من الشاكرين [illegible]

من اسى ومثل او انه اجنبي مثلك وان اضفته الى نفسك لا ضافته طم بابنا لك لما روي عن انه كان ابن امراته
والاجنبي انما بعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في قول بنى ابراهيم انه كذب في قوله
تعذا ذيل ويل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم
الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة
والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل
واما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب فقد اطال المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية
في ميل النفس الى من يلوح عليه اثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث التشكي والحزن الى الله تعالى
في مصائب بكمد من جهة العباد وقيل انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام
ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة
يوسف التهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود
اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على ان يكون الجواب
المحذوف ما دل عليه الكلام السابق والتقدير لولا ان راى برهان ربه لخالطها او المراد
الميلان المذكور في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة اي شارف
ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة فيها على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكره الحشوية
من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان ينعى عليه
زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن
الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة لتوريه عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة
او هو قول المؤذن والسجود كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت مجردة
انحناء وتواضع لا وضع جبهة واما في قصة موسى صلعم فقتل القبطي وتوبته والاعتراف بكونه
من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة وانه المستحق في اظهار السحر بقوله
بل القوا ما انتم ملقون ليس رضى به بل الغرض اظهار ابطاله واظهار معجزته ولا يتم الا به وبقوله
لم يكن صلاحا والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضب والاخذ براس هارون
وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال خاف
هارون ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب
لا لهارون ولا لموسى فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله صلى الله عليه وسلم للخضر صلعم لقد جئت شيئا

نكرا

نكرا كما يجب في ما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود صلى الله عليه وسلم فلم يثبت سوى انه
خطب امراة كان يخطبها اوريا فتزوجها ولما تولاها داود صلعم دون اوريا او سال ان ينزل عنها فيطلقها
وكان ذلك عادة في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله اليه
ليتنبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الاية يدل على كرامته عند الله ونزاهته
عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحزن استعظاما للفعلة بالنظر الى ما له من رفيع
المنزلة وتقريب الملكين تسورا وتصويرا للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل
ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى او كانا راعيي غنم ظلم
احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان صلعم فامور اضعفها ما اشير اليه بقوله اذ عرض
عليه بالعشي الصافنات الجياد الاية وذلك انه اشتغل بها حين استعراضها فواتت حتى غربت
الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له في وقت العشي فاغتم لذلك فاسترد الافراس فعقرها والجواب
ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد
التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبها
للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا
لها واظهارا لها واظهارا لانه صلعم آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الاية
فان كان ذلك بما روي انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحاب خوفا من ان يقتله الشياطين او يخبله
فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر فليس فيه باس وغايته
ترك الاولى اذ ليس التحفظ ومباشرة الاسباب تركا لامتثال الامر بالتوكل على ما قال صلعم اعقلها وتوكل
وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل
ان شاء الله فلم تحمل منهن الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة
فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من سرقة الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس
الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته لا يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعتهم وعبادة
التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما اشير اليه بقوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب
في زمانه ولائقا بحاله فانهم كانوا يتفاخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك
والنبوة ووارثا لهما واظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث منه

والبكاء والاستغفار

وهو مسكن الذنب لا الدنيا او ملكا لا تسلبه ولا تقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك منه وقيل ملكا
خفيا لا ينبغي للناس وهو من القناعة وقيل كان عظيما فاراد ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ كان صح
فيه على حدود الله تعالى واما قصة يونس صلعم فما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا
فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار والمعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر لن نضيق
عليه الحبس كما في قوله تعالى قدر عليه رزقه فلا يوجب شيئا الا اليقين ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين
ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار
واما في حق نبينا صلى الله عليه وسلم فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان
الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل
في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل
صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل ما كان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او
مما حصل بالشرائع والاحكام او من ثباتك على الاسلام او في العناد وقيل فيه وقوله عفا الله عنك لم اذنت
لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل من ارشاد الى الاحتياط في تدبير الحراب وقوله وما كان لنبي
ان يكون له اسرى الى قوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك
الافضل وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله
عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرأ بعد قوله تعالى افرايتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبرئيل
بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته تسلية له صلعم فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا عمدا منه وقيل تلك الغرانيق
من الملائكة وهذا قرآن فنسخ وقيل معنى تمنى حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه في الذي كان صح
فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزمه تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا
من طعن المنافقين ولا اعتقاد ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر
فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك للاولى وكذا ميله الى الغلبة لحب بنت واما مثل قوله تعالى يا ايها النبي اتق
الله ولا تطع الكافرين ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك

وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب فجوابه ان الامر لا يقتضي سابقة ترك
ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فيسلم جواز الصغائر على الانبياء في موضع
الاجتهاد لا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا على تفصيل ما بان فان الانبياء حكمته حيث يقع على ملعي
الصفوة عن وصف الرعاة مع ان الله تعالى غفار ستار قد امرنا بالستر عما من العبد ضبا
قلنا السر على حضرة الانبياء وكون ما يتلقون في الشريعة بامر من الله من غير اخفاء لشيء ولتكون
امتحانا للامم كيف يعملون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم
وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا الى التضرع والاستغفار عن ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في
الولاية والايمان البتة او تنفع ملكفة لكمال خشيته الاعتاب عليها ولا عقاب توبة خاتمة
من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى
صلوات الله والسلام عليهما عن كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب
المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية
كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة منه وقد ورد في ذكر في بعض
الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت يا رسول الله صلعم كم الانبياء
فقلت صح فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وكم الرسل قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض
تقدير صح العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن
ظاهر صح ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات وههنا حصر عددهم يخالف قوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان
عددهم في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد
فوجه المبحث السابع جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة
وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون با
لذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد
الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين اما المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل
قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا
يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا عصيان الى امثال

مثل العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات
فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك القائلين بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول
امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله ما منعك الا
تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن
امر ربه وانما دخل في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال صح قوله
كان من الجن صار او كان هو طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه
ليس عليه السند خلاف الظاهر الثاني قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله بحيث
يشبه صورة الانكار مع انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب ينافي للتقوى
واعجاب بانفسهم وتزكية لها واشتغال عن التحلي بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون
حيث الغرض اظهار منقصة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض
التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق
وانما علموا ذلك باعلام من الله او مشاهدة من اللوح او قياس بين الجن والانس لما ركبها
من الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء والثالث قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
ان كنتم صادقين اي في ان استخلاف من يتصف بما ذكرتم ليس كما ينبغي فلكونه قبل تحقق ذلك باعلام
من الله واخبار او مشاهدة من اللوح المحفوظ لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان استخلاف
من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات يليق بهم الاستخلاف [illegible] عند ذلك
ولذا جاء في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح ولا دلالة على نفي
العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا
يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر
والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان
الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر

وتخصيصها

وتخصيصها انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة مع ان زلاتهم صغائر كبيرة
فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود هم الذين يزعمون ان الواحد من الملائكة قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه
الله بالمسخ واما المقام الثاني فقد ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين
افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه عقلية
ونقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء
ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به
كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجودا الى القبلة لاعظام حاله ورفعا لمنزلته
وبعضا لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه الله من الخصائص والمعلم افضل
من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم ودفع ما توهموا
فيه من النقصان ولذا قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض ولذا ختم ما قال الا لم
ايضا علومهم اجمعين اضعاف العلم بالاسماء المشاهد واسرار اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين
ولا جهة لتخصيص بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية
والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع اي الصارفة عن العبادات
والراحة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضادها القوى العاقلة
تكون اشق وادخل في الاخلاص وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة ولا نسلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق
الملائكة فالعبادة مع كثرة [illegible] عن الشواغل انما تكون اشق وافضل من [illegible] اذا
استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والافضل هو الذي به النظام والقوام والنظام والبقاء الذي هو الاساس من النفوس
التي هي الثمرة جنسهم اقوى واقوم لا طريق للبيان العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا
نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لا ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة عند عدم المنافي

والمضادة مما لا يعقل فليت او كثرت وكونها في الصفات من هذه الانبياء اضعف وادون مما لا يسمع له
بفعل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على شهوته صح
عقله يكون ادون من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل واذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة
وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريب ضوء الكافر اثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو
اضل وارذل ممن اتى به بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضادة والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه
فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل وكمل ممن اتى به بدونه واما التمسك بقوله
تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بتفضله على غيره فضعيف لان
التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل
على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كما مر وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون وقد
احتجوا وتمسك المخالفون صح احتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم
بالتواضع وترك الاستكبار عن السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم
حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر وجعلها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف ولا يستحسرون صح
عنه والتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى الافعال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية و
هذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما
على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل لكم صح
هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب
الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست
بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم
بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب
ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل الى ما يشاهد من الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى

يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا
من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لخطئت
بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعلم من قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى
اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان
الكلام سبق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم معه منع النبوة البنوة بل الالوهية وغيرهم صح
والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى
عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر
عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الابدية انما ذكر بعض المثال
لم يقصد الزيادة والرفع في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة
والاستكبار والاستعلاء في السلطان ومنه قوله تعالى ولتجدن اقربهم مودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة
على ذكر الانبياء والرسل ولا نعلم لها جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون ذلك لتقدمهم
في الوجود او لان الايمان ولا اهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما لهم صح
العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذاتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة
عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج
ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة
على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد
الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم واودوم
لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل
واكثر لكونهم تتوارد انوار روحانية من اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات
واسرار المغيبات والجواب انه لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا
لجهات اخر كقهر المضادة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر ومنهم
المحقق التام الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق

للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا تمتاز عن المعجزة وبمقارنتها الاعتقاد والعمل
الصالح والتزام متابعة النبي عم تمتاز عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي
أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور أن يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
ويسمى هذا إهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى
معونة فلذا قالوا الخوارق أنواع أربعة معجزة وكرامة ومعونة وإهانة وقد ذهب جمهور المسلمين ان صح
إلى جواز كرامة الأولياء ومنعها أكثر المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم كذا
قال إمام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم
إلى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز
ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي
كانفلاق البحر وانقلاب العصا وإحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات قال الإمام
وهذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وإنما
تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة
بل اللعنة والإهانة فإن قيل هذا الجواز مناف للإعجاز إذ يشترط عدم تمكن الغير من الإتيان بل ربما بالمثل مع
مفض إلى تكذيب النبي عليه السلام حيث يدعي عند التحدي أنه لا يأتي أحد بمثل ما أتيت قلنا المنافي
هو الإتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي أنه لا يأتي بمثل ما أتيت به أحد من المتحدين
لا أنه لا يظهر مثله كرامة لولي أو معجزة لنبي آخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على أن
أحدا لا يأتي بمثله أصلا كالقرآن وسوره فما في الحكم بأن كلما وقع معجزة لنبي يجوز أن يقع كرامة لولي
لنا على الجواز ما مر من أن المعجزة من إمكان الأمر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالعلم بتحقق
رسوله بتحقق ما ليس من عاداته ثم بفعل مثل ذلك إكراما لبعض أوليائه وعلى الوقوع وجهان
الأول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وأنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا
طعام ولا شراب وقصة آصف وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فإن قيل كان الأول
إرهاصا لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن أصحاب الكهف والثالث
لسليمان عليه السلام قلنا سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل
لم يكن لزكريا علم بذلك ولذلك سأل ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين من غير مقارنة

بدعوى النبوة ولا مسبوقة بقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسميته إرهاصا أو معجزة لنبي من أمته
على أن ما ذكر لم يرد على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبي آخر في ذلك الزمان ما تواتر معناه
وإن كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه وهو
على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد بن
الوليد السم من غير أن يضره وأما من علم قصة فأكثر من أن يحصى وبالجملة فظهور كرامات الأولياء يكاد
يلحق بظهور معجزات الأنبياء وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء إذ لم يشاهدوا
ذلك من أنفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر
العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يمزقون أديمهم
ويمضغون لحومهم لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم إلا في عداد المبتدعة
فاعرف بحث المثل السائر الداء [illegible] سيعرفهم شيئا وأولوا بالأولى بعد قوة أن يقف الله
على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وإنما العجب من بعض فقهاء
أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة أن
من اعتقد جواز ذلك يكفر والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي حين سئل عما يحكى أن الكعبة كانت تزور
واحدا من الأولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند
أهل السنة [illegible] وللمخالف وجوه الأول وهو العمدة أنه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغير النبي
إذ الفارق هو المعجزة وربما يفرق بين المعجزة والكرامة الثاني أنه لو ظهرت الخوارق لكثرت
كثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض العادة
الثالث لو ظهرت لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن تكون ما يظهر من النبي
لغرض آخر ورد بأن مرجعنا عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع أن مشاركة الأولياء غير التصديق مع
للأنبياء في ظهور الخوارق يخل بعظم قدر الأنبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في
جلالة أقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشرعهم
والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو في الأخبار عن الغيبيات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على
غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم
وإن كانوا أولياء مرتضين فما شاهدنا من الكهنة والجن والشياطين ومن أصحاب التنجيم والنجوم
ظنون واستدلالات ربما يقع وربما لا يقع وليس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب أن الغيب هنا

ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا بعد ان يطلع
عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا فساد بل لا امتناع
في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا
ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا او سوله نبيا فان الاطلاع البعض على البعض وكذا
لا اشكال ان خصص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب
اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا اما الافراد بنوع من الاطلاع وذلك ليس بلازم [illegible] قالوا
حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة
لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ
كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة
لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء
القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبائر
والكل فاسد باجماع المسلمين والادلة القاطعة بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم من المعاصي مامون
من سوء العاقبة مخصوص بالفضائل القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح العالم حال صح
ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات ولكن بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق
الى الخلق فعندنا ملاحظة للجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن منتهى ولا يتم غير
الانبياء الا ان الولي يكون على غاية الكمال لا اعلاه ولكن ليس مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي
افضل ام ولايته ولما في النبوة من منصب الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين نمن قائل صح
مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالعكس لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي ومن قائل صح
في غاية الكمال وقد يقع في كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولي افضل من النبوة لا ينبغي مطلب
مطلقا وليس مراده بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لانها ينبغي
الشيء يتعلق بمصلحة الوقت والولاية لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل دام سلطانها الى
قيام الساعة بخلاف النبوة فالحقيقة لمحمد صلعم منصب ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت
ختم الحكم دايمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من
امة محمد صلعم خلفاؤه وارثه بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت عليهم
المتابعة اذ ليس للولي ان يظهر تصرف النبي صلعم واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم

الخطاب بان ولا ان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله عليه السلام مع ان التكليف
في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الاولى فضلا عن حكم غير الاولياء انما استحق الله
عن التكاليف وسائر الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجاب الى ذلك بان سلب العقل الذي هو مناط
التكليف ومع ذلك كان في علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر
عن الطاعة ولا يسال السقوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من مدارج الملك الى منازل الحيوان
بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن جميع
ما في هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تاثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك ليعجز عن مراعاة الامرين
وملاحظة الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الكثرة وهذا الذهول هو الجنون الذي
ربما يصح على بعض العقول والمشهورون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء
على الاولياء فانهم مع استغراقهم في الحق واتخاذهم اشغال المخلوق بادنى ظاهر ولا يذهلون عن هذا الجانب
ساعة لان نفوسهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن تلك الجهات ولهذا ينبغي عليهم ادنى زلة
عن نهج الصواب قال وخاتمة المبحث الشائع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس
بجري صح شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق
المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة والامكنة
او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن
بالفسوق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة
وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة
ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد واخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز
ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل
وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس
السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء
وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد
اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين
على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلعم حتى مرض ثلث ليال
ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر

لا يخرق السحر بجميع الأنبياء والصالحين ولحصلوا لأنفسهم الملك العظيم وكيف يصح أن
يسحر النبي عم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث أتى وقالت الكفرة
يعيبون النبي صلعم بأنه مسحور مع القطع بأنهم كاذبون فيه قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر
وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل أوان ولا له يد في كل شأن والنبي صلعم معصوم
من أن يهلكه الناس أو يوقع خللا في نبوته لا أن يوصل ضررا أو ألما إلى بدنه ومراد الكفار بكونه
مسحورا أنه مجنون أزيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فإن قيل قوله تعالى في قصة موسى عم يخيل
إليه من سحرهم أنها تسعى يدل على أنه لا حقيقة للسحر وإنما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز أن يكون
سحرهم هو إيقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل
على أنه لا حقيقة له أصلا وأما الإصابة بالعين وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها إذا
استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى حجة
وقد قال النبي عم العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين
إلى أن قوله تعالى وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم الآية نزلت في ذلك وقالوا كانت العين في بني
أسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة أيام فلا يمر به شيء فيقول فيه لم أر كاليوم إلا عانه فالتمس الكفار
من بعض من كانت له هذه الصفة أن يقول في رسول الله صلعم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي
بأن القوم كانوا ينظرون إلى النبي عم لا نظر استحسان بل نظر مقت وبغض والجواب أنهم يستحسنون
منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وإنما كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين
اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح
ولكل من الطرفين أخبار وآثار والجواز هو الأرجح والمسألة بالفقهيات أشبه [illegible]

الفصل الثاني في المعاد

وفيه مباحث المعاد مصدرا ومكانا وحقيقته
العود نحو الشيء إلى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء
البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة
وأما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد
عن علاقة البدن واستعمال الآلات أو التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات [illegible]
الأول كثير من مباحث المعاد يبتني في الظاهر على العلم بالعقائد الدينية وبعد التحقيق المقاصد
الأصلية إنما هي إيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها وذلك كإعادة المعدوم وثبوت الجزء

والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الأفلاك وعدم اشتراط الحياة بالبنية وعدم
لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في إثبات الحشر وعذاب القبر والخلود والجنة والنار ونحو ذلك على
اختلاف الآراء وإنما اختص بحث إعادة المعدوم خاصة إلى مبحث المعاد من زيادة الاختصاص بأمر المعاد
حيث لا يفتقر إليه إلا في إثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على
جوازها والحكماء على امتناعها وأما المعتزلة فذهب أبو الحسين البصري إلى جواز إعادة الجواهر لكن بناء
على بقاء ذواتها في العدم حتى لم يبطلوا سوى إعادتها واختلفوا في الأعراض فمنهم من منع
إعادتها مطلقا لأن المعاد إنما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا وقال
الأكثرون منهم بامتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات والإرادات لاختصاصها عندهم
بالأوقات وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بأنه لا يجوز إعادتها لا للعبد ولا للرب وإلى
ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا إعادتها لنا أنا قاطعون بأن الأصل فيما لا دليل على وجوبه ولا امتناعه
هو الإمكان على ما قالت الحكماء إن كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه
قائم البرهان فمن ادعى امتناع إعادة المعدوم فعليه الدليل على أن المعاد مثل المبتدأ بل عينه لأن الكلام
في إعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو
بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال إن العود والوجود ثانيا أخص من مطلق الوجود ولا يلزم من إمكان العام
إمكان الأخص وقد يبين هذا بأن يقال إن المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة ومقتضى الإمكان الوجود
الأول وإن اقتضت زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب الكمالات
الاتصاف بالفعل حتى صار قابلية الوجود ثانيا أقرب وإعادته على الفاعل أهون ويشبه أن يكون هذا
هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وإن لم يعتبر زيادة الاستعداد
فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فيصح الثاني وقد يقال هذا ولكن لا يذهب
أن يحمل الإعادة التي جعلت أهون على إعادة الأجزاء وما يفتقر من المواد إلى ما كانت عليه من الصور
والتأليفات على ما يشير إليه قوله تعالى قل يحييها الذي أنشأها أول مرة لا على إعادة المعدوم لأنه لم يبق هناك
القابل المستعد فضلا عن الاستعداد التام به فإن قيل كيف جعل كون الإعادة أهون على الله تعالى وقدرته
قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها قلنا كون الفعل أهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط
الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هنا وأما من جهة حضور
الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم أن المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الأول

نظرا الى ذاته وصولا الى امتناع وقوعه لا من لازم له كامتناع الحكم عليه والا فشأن الله على ان الكلام ليس في الوجود بين الاعادة التي من الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود له بل لزم امكانا لانقول لو امتنع المعدوم لا من لازم له لامتنع وجوده اولا كالواجب لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واضح على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو مع الوجود ثانيا فوجب والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يرد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد جاء بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب فتبين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بوجود بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي الاتحاد بالتشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا بيانا لدعوى الضرورة

وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملة المشخصات ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة المعدوم الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لا اشتراك به من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا الا انه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورجع للتقويم والا مساس بين المبتدأ والمعاد حينئذ لكن معادا الامر حيث كونه مبتدأ او الامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد جعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس ومن جعله من زعم خلافه فذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو

سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني ولذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد الا بالوجود ولا بشيء من العوارض والالم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فلا يمكن اعادته بعد العدم والثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض لا يرد به عدم التميز في نفس الامر لازم كيف ولو لم يجز لم يكونا شيئين وعند العقل ثم سلم الا سيما اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخص من نوع ابتداء بحيث يماثله ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقائه فانه ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم ولا حاجة الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية لا تكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن ليس بشيء لانا نأخذ القضية مفهوما عاما سواء ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول على معنى ان ما صدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم انها ذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فنحن نحكم بان المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وسيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن هذه الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامه اي مثل كلامه حروفا وبنا ابتداء وهيأتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذلك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه قوله والمعاد الجسماني يعني من العلة سمعها الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة والاوائل الفلاسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض

وان ذلك يتحقق بالموت وبعد الحشر لا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم
وفي هذا تكذيب للعقلاء فيما اتفق عليه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملل
وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا تعاد ام جوهر
باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد
واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن
سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات
لقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب
والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى
الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه نقل عن بعض الطاعنين ان هذا المذهب
يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس
المجردة فلا يدفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يبقى
فيه شبهة المنكرين كما اشار اليه في المعقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني
وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح وفي سبيل الى كثير من الاوهام وردت في السنة
بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب
الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر واما لم يشرحه في كتبه شرح لما قال انه ظاهر
لا يحتاج الى البيان نعم ربما يلوح من كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين ان معنى ذلك ان يخلق زياده صح
الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن
ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد
به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق

السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو
للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من
الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا
يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني هذا ثم لما كان المعتمد في اثبات حشر
الاجساد دليل السمع والمقصود عمدة الاعتقاد من الاديان وهو دين الاسلام وسائر الكتب المنزلة
ومن الانبياء محمد صلعم والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله
ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم فيجب لما باعيانهم صح
ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بان وجوب الاعادة حل بعض المعاد ومبناه
على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون تكرير الجزاء ظلما لا يصدر عن الله تعالى مع اطباق
المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني ومن تعويلهم ذلك بان المطيع والعاصي
من هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا بد من حشر الاجزاء المستخدمة الا باعادتها والجواب
انه اعتبر الامر بحسب الجسم فالمطيع هو الروح لا ثبت الطاعة والعصيان على الآلات و ان صح
الادوات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع
الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالمعول عليه في المتمسك
بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما
الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة
فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات و
الجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون محمد صح
بذلك وكان ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات صح
وفي الاحاديث ايضا كثيرة جدا بالجملة فاثبات الحشر مقصور على ... واطاف لكن يقتضي

المشعرة

فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتشبيه
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فليصرف هذه ايضا الى المعاد الروحاني واحوال بيان ح
سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية
النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه
لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات
الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوه من الكمالات
والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبوا بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام
وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان كلام الانبياء مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب
التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما
ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفساني والرعاية لمصلحة
العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب
طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم
نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادة تمام الكلام وثبوتها دالة على مثل الجسماني والروحاني واللذات
والالام العقلية وكذا كثير من ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب
فيه ولا اعتداد بمن ينفيه قد احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على الكبرى
اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كون الايجاد بعد الفناء فظاهر واما على
تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير
من الاعراض والهيئات والجواب منع استحالة الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك ولا نص بكون المعاد مثل المبتدا لا عينه
الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن
الآكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا
من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا
والماكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر
اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول

نعشا

اجزاؤه الاصلية اي اصلية في اول الفطرة متغيرة عن فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية
الاصلية في الماكول الفضلية في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو
في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا
اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن
نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج في الاعادة الى الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة في الصور
والسنات فان قيل الايات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم أئذا متنا وكنا
ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان متنازع الحق والمبطل هو تجويز الاثبات
والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا
ولا دلالة على ان ما هو مسبوق بنفسه الاعادة مثل هو وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون
من العظم الرميم والرفات فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة التراب صح
واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعلهم لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض
عبث لا يليق بالحكيم والغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه والغرض عائد الى العبد
الضابط لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود بمعنى علم الحس
وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة
بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الالم ليتخلص عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص
وهو عبث لا يليق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وصحة الخلو عنه في فعل الحكيم ثم منع انحصار الغرض في
ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى مستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفع الالم وخلاصا
عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وعدم مسبوقية كثير من
اللذات الا ضرورة بحصول الدنيوية بحسب الحكمة فيلزم كونها دفع الالم ولو خلا عنه
تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون
بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل وتشهد بذلك نصوص
من الكتاب والسنة فلا حاجة الى زيادة بيان في اثبات المعاد الا ببيان عود النفس
الى ما كانت عليه من التجرد المحض او التبرؤ عن ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمالات او متالمة
بالنقصانات ولا للاحتياج بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق

نفس اخرى به يتوبر امور وبقاء نفسه متعطلة او متعلقة ببدن آخر غير معقول ولا منقول
عن احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج ألبتة بل تعارفه الا استعداد وقابلية للتصرف وانا نحن
عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقوله تعالى الى حوالى قوله تعالى نعم نعني ما احوالهم من قوله للذين احسنوا
الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى اللذات الروحانية وكذا الاحاديث الواردة في حال
ارواح المؤمنين خصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل
من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال
امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله
العادة باستمرار حيوة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها تعقبها الموت الحيوة
في استمرار الحيوة الروح بعد به ويرفع الى حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من العادة صح
الكفرة كما وردت في الاثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة الصادق فامنت به الكفرة صح
الحسنة هذا قولنا ان الروح كما كذا الى الارشاد وفي قسم المبحث الثالث وقد سبقت في مباحث
الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير مشتمل كما ... النظام وقابلة للفناء عند اهل البقاء على
ثواله العلة منع حوله بان ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب
ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بالفناء في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء
شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الباري يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما
كما اوجده لذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه يقول له افن فيفنى كما قال له كن
فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضده هو الفناء ثم اختلفوا فذهب
ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى
عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء
يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء
لا في محل فيفنى الجواهر باسرها وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به
الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجواهر بانقطاع شرط وجودها فزعم بشر ان
ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلق عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا
والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله فيه انتفى الجوهر وقال
امام الحرمين هي الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فني وقال القاضي في احد قوليه

سواء كان مما يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فحين لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل
يخلق حالا فحالا فحين لم يخلق فني والتزم هذا الحمق ومن قبيل الباطل نسبها القول بكون الفناء امرا محققا
مع انه ليس ضدا للبقاء فانه بنفسه او بالجوهر كالبقاء موجودا لا في محل والقول بالبطلان غني عن البيان
دون قسم المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وحقيقته جوازا واتفقوا على الاعادة واختلفوا في ان ذلك
بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين
حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجوهر ثم يعاد وان يبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم يعاد بنيتها ولم
يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تعيين صح
تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم الى ولم يوجد الاول الاجماع على كل
من ظهور الميل لبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة وردوا بالمنكشف وقد اطنبت يعاد
على ضله ثم نعم كان الطيني يحمين على بقاء الخلق وفناء الخلق يتوقع هلاك الشيء وموت الاحياء وتفرق
الاجزاء لا مع انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقة الكلي
هو لكن سواه ولا في الاجزاء الى الوجود ولا يتصور ذكر الانعدام ما سواه وليس بعد القسمة وما
يكون عنها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد
في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك انه الاول من زادك ام آخرهم فتقول هو الاول
والآخر ويريد انه زاد من سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى الاحياء بمعنى انه يبقى بعد موت
جميع الاحياء اهو سواه والاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه
آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وبعضها النار قوله كل شيء
هالك الا وجهه فان المراد بالانعدام له اكثر من كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى
دليلا على الصانع وذكر اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا
لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع المقصود
به لا الى عالم كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم
ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان كتب كثيرا ما ليس
مقصودة تكل الكلمة الدالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله ان امرؤ هلك وفسر معناه
كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك الى غير ذلك من وجه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدأ من العدم فكذا العود وايضا

إعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم وأجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق
الايجاد والاختراع من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كما في قوله تعالى أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق أولم يسيروا
في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب فيما قيل في قوله تعالى خلقكم
من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد وقوله تعالى الله خالق كل شيء فضعيف
جدا لاطباق اهل اللغة على انه ايجاد واحداث مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او
بدونه كما في خلق الله العالم الخامس هو قوله كل من عليها فان وان الفناء هو العدم وأجيب بالمنع بل
هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا
يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت
قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآية من تاويل اذ لو حملناها
على ظاهرها لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه آئلا الى العدم
على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا مع انه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون
اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في
انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال
والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر فعلى الاصح
الاظهر ومن القائلين بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد
الاعدام بوجهين الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم
باطل سمعا للنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر المحسنين من احسن عملا
وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد
لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف
ادلته ولو سلم فلا يتم على من يقول ببقاء الروح او الاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم
ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار
آخر ولا شك ان المعتد في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانه لو عدم لما
تم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول بعينه اعيد بعينه
ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظ واما على تقدير بقاء الروح او الاجزاء

الاصلية

والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز المثلين سيما عند قوم من
يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق
لانا نقول هو لفعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال الحكم بتحقق ذلك
لنعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال من يقول بفناء الاجساد وعدم الاجزاء رأي صح
بل الجسم العالم بأسره ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمنا ان المعذب والمثاب هو الاجزاء
الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم
بالادلة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك الا بعد البعث ونقطع بالعلم عند صح
علما ولو سلم فلعل الله تعالى يخلق علما ضروريا او طريقا جليا حتى يثبت ويعلم الكل وهو المعتبر لا
ان فعل الحكيم لا بد وان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ
لا منفعة فيه لاحد لانا لا نسلم مع الوجوب بل الجميع وليس الغرض جزاء المستحق كالعذاب
والسؤال والحساب ونحو ذلك ولهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء
فلعل فيه من ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غير علام الغيوب او الاختبار بالاعدام لطف للمكلفين واظهار
لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام يجعل لذلك تصديقا وقد يوله
الوصفان على الحقيقة بتفريق الاجزاء اما الثاني فظ واما الاول فلانعدام التاليف والهيئات التي بها
التمايز حاما ان يمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل واجيب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التي بها
التمايز كاختصاص الجواهر بما لها كالتحيزات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة
الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما ان زيدا هو شاب سمين سليم الاعضاء وانتفى
منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعاكستنا بان في التفريق منفعة الاعتبار بالاحياء
بعد الموت والجمع بعد التفرق فيه الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي
الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها
الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون
وكما بدأكم تعودون فيه بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه بين وشاهد مثل أولم يروا كيف يبدئ
الله الخلق اولم يسيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش
المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون
الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد

والحاصل ان الكلام على طريق الجدل
الغالب المنصف لعله
كن النسوق ٢

الموت والجمع بعد التفريق لان السوال وقع عن ذلك ولانه اخص من بادي النظر والشواهد
عليه اكثر من معارضة ما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفناء المبحث الخامس جمهور
المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما
من المعتزلة حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما انما هو
الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها
الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
الماوى وكقوله في صفة الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين
وفي صفة النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ
الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل
اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجهين الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم
وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع
على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من آية
الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وفيما ان الدوام المجمع عليه هو انه
لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهو الاشارة في هذا الحظ المسالك الهالك لو وجدتا الآن فاما
من هذا العالم او في عالم آخر وكله مما لا طايل تحته اما الاول فلانه لا يتصور في الافلاك لاستلزامه امتناع الخرق والالتيام
عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصريات لانها لا تسع جنة
عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في
عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم من عناصر وحينئذ يلزم ان يتحدد بالمحيط والمركز
فيكون كريا على ما بين في هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وهو غير متصور عندهم ولانه
يشتمل لا محالة على عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان
ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا
العالم لكونه طبيعيا له واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل

من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون على جهة من محدد هذا العالم والمحدد من جهة منه فيلزم تحدد
الجهة قبله وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية
غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته
تحدد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا من التحدد بالمحيط والمركز
انما هو في جهة العلو والسفل لا غير ولا يلزم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين المحيط
بهما متميزين في قدر واحد من تحت محدد لا يستلزم الخلاء ولا يستلزم كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع
ولا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدان تتعلق بها من
آخر في هذا العالم بل في عالم هذا الادلة لا يتعلق بالقايلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمام
بنفي وجود جنة يدخلها الناس فيحصل فيها الغضب باب لا بتنا ذكر على ضوء الخلاف لانا نعول
على العدم الانفاذ لهذا العالم بالكلية واتحاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وساير العنصريات
لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا اخص بهذا الادلة نفي الجنة والنار في وجه هذا العالم
خاتمة لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون
على ان الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى وقوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك
الى علم العليم الخبير المبحث السادس اتفق الاسلاميون على حقية سوال منكر ونكير في القبر
وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار
ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندين للحق لنا الايات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل
القيامة وذلك في القبر بدليل عطف قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله
تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا للتوجه الى ثواب او عقاب بالاتفاق
وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
بما آتاهم الله وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المشهور في الملكين اللذين
يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار

والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عنه عليه السلام استعاذته من عذاب القبر واستفاض
ذكره في الادعية المأثورة فتمسك المنكر بالسمع والعقل اما السمع وهو للمعتزلة بظواهر الشرع
فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة بعدها موت ولا
خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فان قيل ما معنى هذا
الاستثناء ومعلوم انه لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا
هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت على
تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل
وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الاية حجة على المتمسك لها
قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد
بالعدد بل الجنس المخالف لهذا المتوهم على ما يشتمل موتة الدنيا وموتة القبر قلنا
يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياآت ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وكقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات
الواحد او الاثنين لا ينافي وجود الثالث على ان التعلق باصل العدد لا يخلو عن المبالغة
وان كان الاماتة والاحياء بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة
والاحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يتوهم ان المقطع الثاني
بعد البعث عرفا ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الارض ولم يتعرض لما في
القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما سيجيء فلا يصح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية
ووجوب الايمان والتعجيب من الكفر ولما في قوله امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتة والتعجب من
في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياآن وترك ما في الارض لانه مطابق للكل وقيل الى بل ما في
القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما
قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت
لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والنطق ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا
حيوة ولا جواب مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او
المصلوب يبقى مدة من غير تحرك ونطق ولا اثر لتلذذ او تألم وربما يرى في صدره فارة ولا يتصور

فيه جلوسه على ما ورد في الخبر ووضع الكف على صدره كفة الذرة فيرى باقية على حالها بل ربما يأكلها السباع
او تحرقه النار فينبث رمادا او تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوة سؤال
الميت وكلامه وتعذيب جثة المصلوب واجزائه التي تفرقت هاهنا وهناك والجواب اجمالا انه
جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذا اخبر الصادق به لزم
التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح
بنية والتعذيب والمسألة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية
فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى على الحس والحكمة بلا اطلاع لنا عليها ولا ان
يتحقق مع كون الميت في بطون السباع وفي قعر البحار الحي المميت الا كاستبعاد توسيع
اللحد والصندوق ولا ضغط القبر على صدر المشرك والقول بانه يجوز امثال ذلك يفضي الى السفسطة
انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب
على الميت من غير الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت
ليس ضد الحيوة بل هو آفة كالعجز مجتمع على الافعال الاضطرارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول
اهل الحق فمن ثم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل تعاد الروح اليه ام لا
وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف
حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث فصل المبحث
السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب في
السنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار
اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها وطول
الوقوف قبلها الغشية وقبل خسوف الفلك وقبل اهل وقبل كذا والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم
انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب
قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها المسائلة وفي قوله انهم مسئولون

وعذابه وسؤاله وجوابه وكونه سفسطة وليس بابعد من حيوة ج

فوربك لنسألنهم أجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع
والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم و
ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال ع ما من يوم وليلة
يأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا قال الليل وقال تعالى وجاءت كل
نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها
قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا
ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا يشقى بعدها ابدا واذا ترجح
الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة
والاهوال ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان
على رؤوس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب
في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر بها اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر
الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح وينبغي
ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره
القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا الخطور صح
عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل
المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية
التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها وينقص بقلتها والجواب ان
امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح
الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه

على وجهه

على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له
كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض
المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت
في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان
البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل
واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر
وعظم المقام ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها
فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة اين نطلبك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا
فعند الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض وعن بعض المتكلمين وقد مر بعض الكلام في الجنة والنار
والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل
لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون
ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي
افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو ومن بعده فانها لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة
بادراكها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب في تفاوت الاحوال في صفاتها بتفاوت
الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل
والعالم بتفاصيل ذلك في هذا العالم لا يستغرق اشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة
وبالجملة فالامام العلمية والعملية الزائلة بمقارنة البدن مما ورد في لسان الشرع من تفاصيل
الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها
في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتفاوت فيما لها من درجات الشقاوة
ودرجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
للملكة الفاضلة لا بالجهل البسيط والاخلاق الرديئة فانها عند غاية الفضل والشرارة فان شقاوتها

النفس صح

منقطعة بل بما لا يقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات الكمالات يكون اما لامر عدمي
كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة
وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية بسببه فالذي بحسب
نقصان الغريزة في القوتين صاحبه محجوب بعد الموت شديد الشوق ولا عذاب بسببه اصلا والذي
بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها
فهو محجوب ايضا لكن عذابه دايم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخ كاعتقادات العوام
والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فتزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والعرض فتزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بها
في الكم والكيف بحسب الاختلافين وبهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها
ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما صدها عن اكتساب الكمال او لكونها سلبا واعتنائها بالكمال مع عدم
اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة التي لم تعرف الكمال وعما يضاده وعدم الشوق
الى الكمال فهي في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة يليق بها غير متالمة بما يتاذى
به الاشقياء الا انه ذهب بعض العلماء منهم الى انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد
ان يتعلق باجرام اخر لما انها لا تدرك الا بالات جسمانية وهي اما ان يصير مبادي صور لها وتكون
نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا يصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي
من انها يتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان يستعملها لامكان
التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب   ثم ان
ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن
مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب
والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة
المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول
الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير نفعا ظاهرا في امر   والانذار صح
نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي

تاكيد

لذلك وهو حسن لان ديار النفع فيكون خيرا بالقياس الى الكثيرين وان كان ضررا في حق
المعذب فيكون من جملة الخير الكثير يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن فهو حسن   الذي صح
المبحث التاسع الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد
خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة
انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم فيجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب
العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب
غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الاعمال والتروك
وملايمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب
والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب يصلح سببا
للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وتواتر الترغيب في اكتساب الحسنات
واجتناب السيئات على ان اخذهما الثواب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى   والعقاب صح
شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر
بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب
عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمة لسيده الذي يقوم
بلوازمه وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال
لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه
الشكر ولان الشكر يتصور بدون المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق
من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض وقبح
الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله
مع قبحه وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فيكفي ترتب الفضل عليه عوضا
الثالث انه لو وجب الثواب او العقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان
يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر الحيوة وان يعاقب من اصر
دهرا على الكفر واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم
باطل بالاتفاق تحقيق لا يكفي موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا لاستحقاق   لا يقال صح
الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا

لعدم الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول
ان الزام المشاق على غير منتفع موقعه ثم ابتداء بلا عوض يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب
ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق
الثواب والعقاب بتركه لتحصيل ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا
للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق
في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وبالجملة
فلا نسلم انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في ثوابها لان وجه الوجوب
لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشيء
لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن
منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لما وقع
ذلك التوالي في الطاعات والاجتناب عن المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى
لا يميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات
لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد
للكل وغلبة ظن الوفاء بها وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد
جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب بعد
الجزاء معلوم بحيث لو جاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم
الوجوب على الله تعالى ولا الاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد
بان لا يقع العذاب وفيه ايضا لذلك الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى خوفهم
خالفهم في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق
الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه
كالواجب المعين او لوجه وجوبه المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد
القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل
القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم و
العقاب على الاخلال بالواجب فعند المتقدمين لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند
الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب

كالواجب صح

كلام

لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يحل لحظة بالاف بشاء من القبائح
وما لك المتاخرين كان هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليق العقاب بعدم
الايمان بالواجب كقوله تعالى لم نك نحوي فعلق لا قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على
طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل
لانه يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما
لكونه لطفا اذ يجذب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولانه لو انقطع لحسن التفضل بالمنافع الدائمة
حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما
عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا
من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه تشوق كل من هو في مرتبة
الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك
القبائح فيها اجيب بان كل من هو في مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويجد
الشكر لذة وسرورا لا تجشم ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتالم بتركها
واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق
الثواب والعقاب فعند البصرية حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل
حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة ومبناه على انه لا تحبط الطاعة والمعصية الى
الموت وليس لاحد منهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يستحقان حال الفعل فكذا
الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار
الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن مشوب
المشاق من لوازم التكليف المشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية
وبلزوم الجمع بين المتنافيين لما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف
والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وما
بعضهم من ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم الجمع بل بعض كتعظيم المؤمن والضرب
على الاعراض وما ذكر من انه يجامع التكليف على بحث فيه ضعف قوى المبحث العاشر
اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار خلافا للغزالي

الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة
سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج
عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين با
ستناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق
الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر اي المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ
المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يليق بحكمة
الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان
عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع ونبذ للنصوص الواردة في هذا الباب هكذا
من وصف الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلعم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد
في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون
الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة
ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من
المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة
الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على
الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع
بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن المسئلة بوعيد الفاسق
وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك لنا في مسئلة الاستحقاق
ووجوب العقاب عند غير ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولان مسئلة العفو لانه
بطريق الاصل لا يجوز القطع ولانه شاء وترك العقاب بالكلية ومفارقة بالخروج بعد
الدخول وما وقع في كلام البعض ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار
فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب

اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار
للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود وتولى
واما تمسكهم بمثل قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي
الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين
يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع
العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا
من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل
الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك النصوص
المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي صلعم يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما
فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وهو وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد
والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان
والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة
من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم في العالم
او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم في العالم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر
وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة
العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واما التمسك بان الخلود في
النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله
جزاء لما هو دونه كالمعاصي فانما يدفع تفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت
في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندهم ووعدا عندنا
ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما يجيء فيكون لدوام ايصال الثواب اليه حالة وما
ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة
على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا

ثم أوثبهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج
وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن الشيء
خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس
المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها لما ذكرنا فانه محال لما بين البعض من التضاد
كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الاية من حدود المواريث وقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون
الصيغ للعموم ان العموم في مواضع الاية الا والقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب
الكبيرة الغير المخصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يزيد ثوابها على عقابها فليكن مرتكب الكبيرة
من المؤمنين ايضا خارجا لما سبق من الايات والاحاديث والاجماع فالعام المخصوص منه البعض لا
يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم انبائه عن الاستحقاق بل هو مخبر بفعلية الوعيد
لقوله بعد حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا
على الوقوع لما سبق من الشايع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من ان الاخلف كذب شنيع للغاية
بل من ابتدائه ولو سلم فغايته لعفوه لئلا يكونوا عليهم ابدا والمخزون ان يكونوا على ما هم عليه حتى
يردوا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو
مختلف فيه حصل الالزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا
مستحلا فعله على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذ المتعمد في الخصم اعا يكون مع المستحل
او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود
وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة
في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ
التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات بالخلود متناولة
للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة المعنى المشترك
او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع
في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد
فيكون محتملا على انا في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اعم
ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق

المقرونة صح

الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا يكون في ارادتهم جمع قلنا لا نسلم ان التأبيد تأكيد
بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث كقوله تعالى حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن
الثالثة بانها في حق الكافرين المكذبين للحشر بقرينة قوله كلما ذوقوا عذاب النار الذي كنتم
به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم
ارادتهم الخروج اما بالياس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل
فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة وفي
السادسة حمله للحدود على حدود الاسلام والخطيئة على عليتها بحيث لا يبقى معها
الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع
دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة
على ما سيجيء ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم
على الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع
تناهي المعصية ورد بمنع علية التناهي وبمنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة
النص والاجماع الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان

وفي الاعتقادات

منهم من لا يكترث بالعقاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لابد من تحقيق الوعيد تصديقا
للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف وبمنع انحصاره في الدوام فان من لا
يكترث باللبث في الجحيم احقابا قلما يكترث بالخلود فيها وايضا قد كان كل وعيد لطفا
ولا شيء من الوعيد لطفا للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكون وعيد النيران بل وعد
الجنان لطفا وزجرا لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الا الكفار
بوعيد الخلود في النار لا سيما المزيد المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن
بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر بعد الايمان والعمل
الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له واما الكلام فيمن امن وعمل صالحا وآخر سيئا

عملا صح

واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار
واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور
من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر
في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاتها اين طارت وكيف زالت فقالوا بالحبوط

الطاعات وقالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى
لا يضيع اجر من احسن عملا ومن عمل صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال عملا مع
ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا وجرعة
من الخمر بل مثله ممن خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدر منه مخالفة امر من اوامره فهل
يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب
من واظب مدة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة
عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق الثواب
وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا
استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع
التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص و
الدوام سيما في جانب العقاب ولا تنافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب
ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة
الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال
الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى
بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا
له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقال النبي حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه
ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما
واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع في شيء وحين
تنبه ابو هاشم وابو علي لفساد هذا الراي رجعا عن التمادي بعض الرجوع وقالا ان المعاصي انما
تحبط الطاعات اذا ربت عليها وان ربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر
الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجر
طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل
يسقط ولا يسقط من الاكثر شيء فيكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط ثوابا

وثوابا اذا كان الساقط عقابا فهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط
ويسقط من الاكثر ما يقابله فمن له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب
واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه وما به جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال
في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلفت كلمتهم في
ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية والمستحقين اعني الثواب والعقاب
او الاستحقاقين فذهب الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة
لا يخفى على اصحاب العقول ان ما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع
صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط
منه شيء كما هو راي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضررا
وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث
بوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وان انحبط من الاكثر
ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث
مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلانه ليس تأثير ذلك
الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير بعينه اولى من تأثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية
فيلزم ان يحبط بذلك القليل كل الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة
عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين
اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها ولما ثبت فلا بد من
زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما بوجود الاخر
فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني
فلم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان
كلا منهما انما يزول بالاخر وهذا انما يتم لو ان الثاني كان في ابتداء الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا
صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا للموثر الذي اوجده
بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكنه لم يبق معه موثره فاذا يجوز على الاحباط ان ينتفي السابق
بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان ينتفي من الطاري ما يقابل السابق ثم ينتفي السابق بما بقي من الطاري

بانه يسقط منه العقاب ويبقى له
جزء من الثواب بمقابلة ويبقى له
تسعمائة جزء من الثواب ومن له
مائة جزء من الثواب م

والجواب المنع بل السابق له استمرار وجود وكون علة بقائه اقوى من الطارئ لقربه من العدم
وعدم تحقق علة بقائه بالعناد اولى على ان الدفع اسهل من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما
اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس
الثالث انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم
لعدم لزوم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب
في زوال السابق حيث تقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه فافهم عنه بالتامل
الرابع ان الاستحقاقات ليست امورا متباينة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لكل منا احد
خمسات وديعة ممكن تسليم هذا اولا بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك علي
خمسات دينا فلا يكون مسلم حصته او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة لا لعليك الا ارادة
على التصحيح وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير لنا في العقود ظهر انه ليس
مقصود الامام ما فهم المحشي من ان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فلا
استحقاق القليل طاريا بل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل
الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل بما يزول به الاخر
لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف
الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات
من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب
والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو
انه يجوز ان لا يوثر احدهما في عدم الاخر لكن يتساقطان وظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط
السادس انه يجوز ان يوثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق
من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور ثم
يتجه على الوجه الاخير انه لو حصل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من هذا جزءا
من ذاك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات
لانه لم يعد مزيله للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف
عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه
هذا لكن فيه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقان والمعتزلة اضطربوا في هذا فذهب

ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب
الثواب فيدخل الجنة برحمة الله تعالى من الكرامة ويحمل تفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب
من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث
ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير وتاثر حقيقي
وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها
ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية لتقابلهما من غير ان يتحقق في الخارج
استحقاقان بينهما منافاة ومغالبة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الاخرة
ولا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك مفوض الى حكم الله ومشيته على وفق حكمته والاقرب
ما قال امام الحرمين انه لعبد بازاء معصية الله تعالى كبيرة يرى وزرها على اجرها فكان من
حقهم ان يرائوا جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم يتغالون الاعمال
وسقوط اقلها بالكثير وما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان تكون المعاصي طارية
عليهم على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص
الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء هو سهو المبحث الخامس اتفقت الامة ونطق الكتاب عشر صح
والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو مطلقا صح
عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة
بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا
في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة لوجوبه منعوه
سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن منهم صح
العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه
فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر وعلى الوقوع الايات والاحاديث لا احد صح
الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او
يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو
والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة فلا يجوز حمل النصوص
على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع

الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم في الطائف المهلكة كما على الامم السالفة
او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبه الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا لا لا نقول هذا
مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص
وهو مخالف لما فهمه جمهور المفسرين بلا خلاف وتفردها بين الآيات والاحاديث
الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يظهر لمن بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح
التفرقة وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق على مشيئة المفيد للبعضية وكذا مغفرة
الصغائر على ان في تخصيصها اصلا لا بالمخصوص اعني تهوين شأن الشرك ببلوغ النهاية في القبح
بحيث لا يغفر وان يغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما في المعاني المذكورة فربما يكون شق
الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا مع النفي والمشهور في ابطال تقييده بما بعد التوبة ان قبول
التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على
الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل مقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب
عندهم ووعد بذلك ووفاقا بما وعد من المغفرة والعفو ولو سلم فتفضل الله وان كان واجبا
عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا في كتبهم
سواء العقاب بعد التوبة فلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعلا
بالارادة والمشيئة لا يحسن الاطلاق في تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما
يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على الكل اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق
بالمشيئة بمنزلة قولك يعفو ما دونه ان شاء بل تفهيم للمعفو له بمنزلة قولك يعفو
لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كعفو الامير
تعلق على من يشاء والمعنى انه يفعل ذلك لكن لا بالنسبة الى الكل بل البعض وبهذا يندفع اشكال
آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة
بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا يبعد وقوع المشيئة لمغفرة غير
الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية ولهذا الدفع انما تم على رأي من يجعل التفرقة
بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكبيرة جائزا عقلا واقعا على ما عليه الاشاعرة
وكثير من المتكلمين قوله لا لانه يحب عقلا لمسلك الوعيدية القائلين بعدم جواز العفو

عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب
القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الناطقة بالعذاب
والوعيدات الشايعة في ذلك الباب فكيف يكون اصرار ترك الخائف في وقوعه في الحدود بالنسبة الى
لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ومقتضيا الى هذا الا برهان بجواز التوبة مع وجوبه عندكم
وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في قبول توفيقها لا يزيد على التردد في قبول كرامة
العفو فان قيل ترك العفو داعي الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا
منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة ولا نسلم انه مفضل لا سيما اعتقاده
في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في ادائه وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو
والكرم والرأفة قوله وسمعا تمسك القائلين بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون
من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما
بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال اليتامى من يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا
وفي التولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المهاد وفي القاتل ومن يتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها واما بالعموم العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو
تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار وهو لازم باطل
فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول
بالحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والادفع بانه لو صح ان تخلف الوعيد يصح
ان يسمى خلفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله تعالى بعد الحكم لا يسمى ظلما وان اسم الظالم
ممنوعا عليهم لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا
ونحو ذلك بل مع انه يحنث وعن الثواب لا يسمى محنثا نعم لزوم الكذب في اخباره تعالى
مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل
والجواب الحق ان من يعفو العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب

اللوقف

فان قيل صيغة العموم المتعقبة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله
بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري
في الخبر للزوم الكذب واما التخصيص فهو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم
ولا يكون ذلك الا بدليل متصل بالعام بل ارادة الخصوص من العام والمقيد من المطلق
شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان
لا نسخ وهذا هو مذهب الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون
القول بخلافه في ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون
التخصيص بما يكون بدليل متصل ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب
يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف
ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون
لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان
قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن
قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا
يتغير بتغير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام
هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص فلماذا لا يجري على عمومه في حق العمل او في حق وجوب
اعتقاد العموم دون قطعيته قلنا هذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان صدق
كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فاي امتنع
كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وهل لو فرع عليه العفو الذي هو
غاية الكرم وهذا لمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فنقول في الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو
باطل واما تركه فتركه هو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن
الا عنده وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويلزم منه فهم بان الكذب في اخبار
الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد
لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا يخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العباد

ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شمول
النصوص القاطعة لذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو
عنهم في الحكم على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ونحو ذلك
من الآيات ووجه الشبهة ان العاصي لا يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة ونحو ذلك من
خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب
يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذا عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى
والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قوله بجواز الكذب المتضمن لفعل
الحسن او بانه لا كذب في الخبر الى المستقبل مع تصريح اصحابنا بانه تعالى لا يعفو عن الكافر
ويخلده في النار بجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا
علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا خاتمة قد اشتهر من مذهب
المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة
سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها
وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على
ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب
وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من
الملائكة قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة اي الفرقة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب
الكبيرة لا يعذب اصلا وان العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية
افراط والتفويض الى الله تعالى توسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي
ان يكون اشد منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم واكثر
المحققين وهو اختيار المتاخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار
اذا زادت عقابا على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى ثم خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم
غلبة الاوزان لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا
فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز
العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين

جواز العفو عقلا وشرعا ولقد سناه هذا على المعتزلة ان ادركوا ونجا لهم منهجا ان
سلكوا والا فهم لم يعصمهم نجحى او نوبة ثم حوليهم المبحث الثالث عشر الشفاعة
يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة خصوها بالمطيعين والتائبين لرفع
الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر الضلال حط السيئات اما في العرصات
واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبائر ولما اشتهر بل تواتر معنى من ان
الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب
بعد التوبة واجب عندهم فلا معنى للعفو والشفاعة فيه وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فهي الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة
الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث نفع الشفاعة لغيرهم فيقصد تقبيح حال
الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة اصلا لم يكن في تخصيصهم
زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه
ثم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة لزيادة المنافع
بل لاسقاط المضار فقط والعقاب مكفر عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان يكون
حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار لاسقاط الكبائر لكان من اثبات اصل الشفاعة
اثبات المط الا ان على منشئهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة
المنافع لكنا شافعين في حق النبي حيث نسأل الله زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا
واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من المشفوع
له او كون زيادة المنافع مجهولة اليه بسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه
فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا ينفع المسؤول وهذا ان يكون لا صح سؤاله
فان بعض اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر
فذاك فتى ان تأته في صنيعة الى ماله لم تأته بشفيع وكقول منشور دار الخلافة الى السلطان
محمود وليناك كور خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد
الاسفرائني هنا تم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا صح تمسكت المعتزلة بوجوه الاول
الايات الدالة على نفي الشفاعة بالظلم فيخص المطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء

ذلك من قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية فان الضمير لا تقبل
منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع الى الجواب بحمل
لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين
من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش
ويستغفرون للذين امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما
شفاعة الملائكة والانبياء عليهم السلام الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود
الفساق ولو كانت شفاعة لما كانت خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا
من اهل شفاعة محمد عليه السلام ولو خصت الشفاعة باهل الكبائر لكان ذلك دعاء
بجعلهم منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تخص بالكفار
جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة
لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان المرتضى لا
يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة
المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله اصلا لفوات
اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد
تابوا من الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه
عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف
على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة
وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا
من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة
منشاؤها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهليته تلك الكرامة
الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة والعلاج لا يكون الا للمرضى
لكن قولكم اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لغاية المراد فكذا ههنا

الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاها الايمان وبعض الحسنات التي
بحسب سببها يرضى الشفيع عنه ويميل اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من
حلف بالطلاق ان لا يفعل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي قوله خاتمة
ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة
عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى
ما دونها كبيرة لانه لا يتصور ح اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي
دون الكل والى الشرع ذلك لكن مميزها مبهم ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بالتي تشعر
بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر
من رواية ابن عمر رض انهن تسع الاشراك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
في رواية ابي هريرة اكل الربوا وفي رواية علي رض الله عنه السرقة وشرب الخمر قوله
المبحث الرابع عشر التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب
اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله اريد
رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك
لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما
الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد ومبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها
لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح
ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين
لا كل واحد منهما وكذا التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية
ام لا بل للخوف لكن في الاخبار عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الباس والظاهر من
كلام النبي صلعم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل
وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد فان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح مل ح
الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم
على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال
لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف

وسئل وجبّ في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لعدم الاستشعار بالقدرة و
الاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب
القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم
على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن
يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على
ترك القذف وما ذكر في المواقف من انا نقول اذا قدر لانه قد سلب القدرة على الزنا وانقطع
طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان
العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي
في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عدم القدرة لا يشترط
في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم
ليس بتوبة لانا نقول فهذا القول الكلام لا بيان لعانية التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير
القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على
من عرض عليه الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة وبهذا يشعر ما في
المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا
خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز
اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا
وقد شاع وعرف العوام اطلاقه اسم التوبة على الاستغفار واظهار العزم على ترك المعصية
في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول
الحزن والحرن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتامل فيما يروى من قصص استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا
بالكبيرة عن الايمان وحكموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة
حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول التائب تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه
اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة
يندمون على تقصيرهم ولا حزن لهم وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي
مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قوله

ومن واجباته لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى
الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على
القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا صح فلذلك حكم على ابي هاشم القائلين بوجوب
التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها باجتناب الكبائر المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على
الفور حتى يلزم بتاخيرها ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه ايضا حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن
الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة
عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى
وهل يثبت سمعا وعد اهل السنة امام الحرمين بعدم قبولها قطعا اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل
وعند المعتزلة يجب عقلا قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية وبمقتضى
العقل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه
كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض
للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس
غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا والكل المقدمات ممنوعة بل ربما يدعي العظيم بان من اساء
الى الغير وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الغير مخير في ذلك
ان شاء صفح وان شاء جازاه واما اصحابنا فاحتجوا على الاسناد الى الله تعالى في وجوب
قبول التوبة وعلى وجوب شكر المنعم على ذلك بانه ربما يدفع بان المشكور مستغن عنه باستجماعها الشرائط
القبول كان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا يستلزم وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه
كشرب الولد للوالد لا يجب شكره ومع وجوبها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر
المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة
الملجأ وبندم العاصي عند معاينة النار وردهم بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه
للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر
الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبته

الصحيح

الصحيح عبادة يثاب عليها بفضله ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا
يكون عبادة اخرى فان قيل قد يكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعرض
عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع
بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض
الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء في الطاعات والتوبة ولا خوف
في المعصية والاصرار وهذه جهالة حاصلة وضلالة ثابتة قلنا حكم الكل واحد في انه
لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على ما يشهد به
ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف في دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا
مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم هو يفناه بنهى الى حد الياس والقنوط
اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا اسقط استحقاق
عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال
ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط
لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل
ثمرتها فاذا ازيلت بالتوبة كان لم يكن فظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم
وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثواب السابق لكن يعود طاعة السالف موثرة في استحقاق
ثوابه وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها واوراقها
ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها فوسم ولا يلزم
تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف وصح عقيدته خلافا للقاضي منا
وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يصير عنها صفحا من غير ندم عليها ولا
اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكرتم لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة وقد قال القاضي
انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت
على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها فوسم ولا تحتيم لتصحيح
المذهب انه يصح التوبة عن بعض الذنوب دون البعض مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم
لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته

الرجوع

واسلم ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا
عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعود اليها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم
عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار
على قبيح واجيب بان الباعث للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب
التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح
لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية او كثرة غلبة الهوى
فيها فيبعث ذلك المترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء
ترجح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه
الترجح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على
القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسن فقد يترجح البعض بتخصيص بعض
الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه الآخر صح
بل لغرض على ما هو الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي
الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب
آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر هو ... ويكفي الاجمال فيما يتعلق
في التوبة عن المعاصي كما لا اجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة
الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع
اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق ثم اللوازم ان
كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك
الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب
في ترك الزكاة ومثله في ترك الصلاة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم
والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد
ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم
تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر
خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي

توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة بدون الخروج عن حق العبد كما في
الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب فعد من العمد والغصب فوت
المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما
في علم الكلام مع انه بالفروع اشبه ولعلهما لشبههما التوبة في انهما زجر عن ارتكاب المعاصي
الا خلاف في الواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولذا اثبتوا القول بانهما واجبان
مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل هو مندوب والدليل على وجوبهما من غير
توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف
وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك
وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو
خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه منكم صح
فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين
في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركيه مع الاقتدار عليه فان
استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا
اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول
الله متى لا نأمر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان العلم في رذالكم
واذا كان الادهان في كبارهم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم
باداء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عناد من
اصر على المعصية اذا اهتديتم اذ لا يضركم ضلال الضال وقوله تعالى لا اكراه في الدين منسوخ
بآية القتال على انه ربما يناقش في كون الامر ~~بالمعروف~~ والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا
على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير
مضيق او موسع عيني او كفائي وكذا المنهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر
والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا كيلا يكون عبثا
واشتغالا بما لا يعني فان ظن يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك

اذا لا وصنا البغاء مصر ومفسد اكثر من لكل المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون
الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ويخوف لكن يرخص له السكوت
بخلاف ما لو حمل وحده على المشركين ونظر انه يقتل فانه انما يجوز اذا اغلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل
او جرح او هزيمة قوم ولا يختص بالولاة لكان المسلمين في الصدر الاول وبعده يأمرون
الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن نعم انه لا يختص
بالولاة بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح
ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وما ان الحكم الشرعي اذا استوى في
ادراكه الخاص والعام فيفيد للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص ادراكه
بالاجتهاد فليس فيه للعوام امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد
ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في
الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان
للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع وترك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب
على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بمن لم يقدم على الارتكاب بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر
ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما ان يترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به
من كل صقع من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل
لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا انتصب لذلك احد تعين
عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله من غير تجسس وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه
العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار انما يحتسب اذا استعداه صاحب الحق
وعلى وجه العموم كتعطل شرب البلد والنداء سورة وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين
مع عدم المال وانما يحتسب ويامر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات
كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس
او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات
وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون مترددا الى الاغلظ فالاغلظ

بحسب حال المنكر وذكر في المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق
ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه وان لج قتله
فوقه الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث
هذه الشيخ ثابتة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في الدين مثل المؤمن
والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما يتعلق منهم في الاخرة
من الثواب والعقاب وكيفيتها الاول اسم المؤمن الايمان وهو في اللغة التصديق افعال من
الامن كالتصديق او التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل
الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى
آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما
انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفي انه في الحقيقة عائد الى ضد اللسان صادقا والقبول والهدى
ما يوصف به المتكلم والكلام والحكم فيه تعلقه بالشيء باعتبار مختلفة مثل امنت بالله
اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله
صادق فيما جاء به وامنت بملائكته اي بانهم عباد الله المكرمون المطيعون المعصومون لا
يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا ابناء الله ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها
منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة
وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بقدر الله وتقديره ومشيئته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف
واما في الشرع فاختلف الاراء في حقيقة الايمان في كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان
فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح ومبنى طرف رابعه فعلى الاول يجعل اسما
للتصديق اعني تصديق النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث
يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لاحظ تفصيلا حتى لو
لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا وهذا هو
المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وتناول معرفة
الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم بن
صفوان والي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وسبق القول بان المعرفة

والتصديق ومن الناس من يكاد يقول إنه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم
إلا أنه يعود بالآخرة إلى التصديق على ما يراه أهل التحقيق وعلى الكل فهو أن يجعل اسما
لفعل اللسان أعني الإقرار بحقية ما جاء به النبي عليه السلام فقد يشترط معه معرفة القلب حتى
لا يكون الإقرار بدونها إيمانا وإليه ذهب الرقاشي لأن إيمان المعرفة ضرورية تحصل لا محالة ثم
فلا يحصل من الإيمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق وإليه ذهب
القطان وصرح بأن الإقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانا وعند الكرامية بأن يكون
الإيمان هو الإقرار فقط ولا يشترط شيء منهما وإليه ذهب الكرامية حتى أن المضمر للكفر
والمظهر الإيمان يكون مؤمنا إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الإيمان ولم يتفق منه
الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة وإذا حققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في
المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام وأما الثالث فهو أن يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم
للتصديق المذكور مع الإقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن أبي الحسن وكثيرا ما يقع
في عبارات الغزالي وبعض العلماء بأن التصديق تارة بالمعرفة وتارة بالعلم وتارة بالاعتقاد فمن
صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله
ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل اسما للتصديق
فقط فإن الإقرار حينئذ شرط لإجراء الأحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه وخلفه والدفن
في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى أن الإقرار لهذا
الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام
بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما إذا
كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الإباء إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقا والمصر على
عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من أمارات عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر
أبي طالب وإن كان بعض الروافض غير ما يليق به أنه كان أشهر أعمام النبي عليه السلام وأكثرهم اهتماما
بشأنه وأوفرهم حرصا على إيمانه فكيف استتر إيمان حمزة والعباس لقد أمر عنهما
وشاع على رؤوس المنابر فيما بين الناس وورد في شأنهما الأحاديث المشهورة وكثير منها في
الإسلام المسائل المشهورة وفي أبي طالب ورد ما على الرابع وهو أن يكون الإيمان اسما لفعل القلب
واللسان والجوارح على ما يقال إنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فقد يجعل

تارك

تارك العمل خارجا عن الإيمان داخلا في الكفر وإليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة
بين المنزلتين وإليه ذهب المعتزلة إلا أنهم اختلفوا في الأعمال فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات
وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة إلا أن
الخروج عن الإيمان والحرمان عن دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهبا لعاقل
وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو
مذهب أكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والأوزاعي رضي الله عنهم أجمعين وعليه إشكال ظاهر وهو أنه كيف لا ينتفي الشيء أعني الإيمان
مع انتفاء ركنه أعني الأعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للإيمان وجوابه أن الإيمان
يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو
الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله إنما المؤمنون
الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم إلى قوله أولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف أن مطلق
الاسم للأول أم الثاني وذكر الإمام في وجه الضبط أن الإيمان إما أن يكون اسما لعمل القلب فقط
وهو المعرفة عند الإمامية والجهمية والتصديق عندنا وإما لعمل الجوارح فإن كان هو القول
فمذهب الكرامية أو سائر الأعمال فمذهب المعتزلة وإما للمجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو
مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب
التصديق والإقرار فإن حصل من ذكر من المذاهب ما يليق بحث وبحث فاطلعه بأن
النبي عليه السلام ومن بعده كانوا لا يأمرون بأمر معلوم ممتثل من غير افتقار إلى بيان ولا استفسار
إلا بحسب المتعلق أعني ما يجب الإيمان به حتى يكشف ذلك عليهم الأخفاء ولا خلاف في أنهم كانوا
يأمرون بالتصديق وقبول الأحكام ويكتفون في حق الأحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو
الإقرار إلا وفيه اختلفوا وأصحابنا في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى
أم مع الإقرار كما هو مع الأعمال وفي أن ذلك مجرد معرفة أو اعتقاد أم زائد على ذلك وهذا
لا بأس به فيكون لنا مقامات الأول أن الإيمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني
أنه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو
بانتفائها أما المقام الأول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى أن القول يكون الإيمان مجرد
الإقرار يجري مجرى إنكار النصوص قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان إلا من أكره

يكادهم

وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال
من في قلبه مثقال ذرة من خير من الايمان الى غير ذلك وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان
الايمان هو القول لما كان المتلفظ مؤمنا الا حال التلفظ لانقضاء القول بعد تحققه والتصديق
فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الطارئة على ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم
كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل
على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما ان المؤمن ضد الكافر وضع لفظ التصديق لمعنى او وضع
لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يقولون ان الايمان هو التلفظ بهذه
الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اعني الفاظ كانت مع انه الدال
حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه واي هذا انه اسم للمقيد دون المجموع وتمسك الكرامية
بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا
ان كانت ما موصولة فالمقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي
فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل
على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق
القلب العقاب بالنار والمحل الخالي ايضا لا يخالف في ذلك قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان
النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة
حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي
عليه السلام وقال هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا ولا نزاع
في احكام الآخرة واذا تاملت حديث اسامة لم لا علمت توهم المقام الثاني
ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال
ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل واما
ثانيا فلانه لو كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به لكان ذلك اول الواجبات واساس

المشروعات فاشتغل ما امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من
الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي
عليه السلام لما سئل عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
وذكر لفظ تؤمن لعدم الخفاء من ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم
ولو كان الايمان غير التصديق لما كان تعليما بل تلبيسا واضلالا ثم لو قيل
انه في اللغة لمطلق التصديق وقد تفرع الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما
المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وراست گوى داشتن وفي اللغة التكذيب ويقابله التوقف والتردد ولهذا
اختشان العلماء في الفاظ الايمان گرويدن باور داشتن راست گوى داشتن بدل
وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم و
المعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون
لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر [struck] فاحتيج الى الفرق
بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين
دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول واقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب
وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة
تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل
بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة
تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي عليه السلام النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب

اليه اختيار فانه لا تعارض اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا مفرعا كيف والتصديق مأمور به فيكون
فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية وانفعالا وهو حصول المعنى في القلب
والفعل العقلي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار يعرفون النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة
لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر
في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق
العلمي اعم لا منافاة بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
فعلا اختياريا والعلم كيفية او انفعال وعلى هذا الاخير اعترض بعض العلماء المعتبر بتحقيق
معنى الايمان وصرح بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي رحمه الله التصديق ليس من جنس
العلم بل هو ما اداه معناه گردن دادن وگرويدن وحق دانستن مرادف حق دانستن
بانه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس
الا مع العلم ونحن نقول لا نشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وباور كردن وراست گوي دانستن اذا اضيف الى الحاكم وراست دانستن وحق
دانستن الى اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن هنا مواضع
نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها والاخير عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون
المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون الشيء من مقولة الفعل الخ ربما يتبادر من كونه من
الاعيان اي رجحية وجوده والاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته وحصوله بكسبه واختياره
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر
فاعلم انه لا اله الا هو وانظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او التحريك
الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور
المثاب عليه في حكم الشرع يكون بعض تلك الامور لا مجرد ما يلزم عنها فكون الايمان مأمورا به
اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره
بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى
الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا
وهو العمدة في المنطق والشفاء في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي

قسم العلم

قسم العلم الذي اول التصور هو بعينه التصديق اللغوي المعبر عنه بالفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال
في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانش دو گونه است يكي دريافتن ودر رسيدن وانرا
بتازي تصور خوانند دوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي
العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس ونحن لا
عسى ان يذهب الوهم الى ما عاند من ان گرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض
عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة الثابتة في الذهن على ما يفهمه البعض بل
حصول انه ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف اليها في نفس الامر بالمطابقة
ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق دانستن وگرويدن وتبين بانه ضد التكذيب
الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب دانستن ولذا ابن الخ ما يقال ان الحكم فعل اختياري
هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي
هو من مقولة الكيف او الانفعال ونحو ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ
وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس هنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب
بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول وان قيل
فاليقين اي الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي
ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي
الا ان التصديق المنطقي على ما فسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناشئ وجاهل هو التصديق
اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح قطع النقول واطباق القوم على ان
المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل على انه يجب اشتراط امور كالاختيار
وترك الجحود والاستكبار والامانة يلتزم على تفسيره وتعيينه كما عن اليقين اي على الاذعان
والقبول تصورا او جاريا على التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايمان بدون
الاذعان وفي كون بعض الكفار من قبيل عهم ما جاء به النبي عليه السلام عم مصدقين وفي ان كفرهم ليس
من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام و

الاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد
به مع تلك الامارات لكان في الفاظ المصحف في القاذورات العالية الامكنة انهم من شبها الصدق لا المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك
فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة
الاسباب وقد تحصل بدونه فغاية الامر ان يشترط في اعتبارها في الايمان ان يكون تحصيله
بالاختيار على ما هو فاعل المأمور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم
التصديق اللغوي فتحكم بل جحود للاشياء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف
لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل ولا يخفى على من يعرف معنى المقولة الرابع
انه وقع في كلام كثير من علماء الامم وعظماء الملل مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد
فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن وبتحقيق بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات
لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار
ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي ابن ابي طالب ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق
فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام
النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس يتعين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس
من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا
او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس
باتفاق العرف والا لكان ازكان التصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل
في القلب وليس كذلك بل الكلام عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول
بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض وانه من مقولة
المقولات ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار اي الخالي عن الجحود
والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات جامعا لتحصيله بالدليل
او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي
التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا يكفي في الايمان معرفة حقيقة جميع
ما جاء به النبي عليه السلام قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام
التصديق فان ايماننا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندين قد يعرفون

ولا

ولا يصدقون كما قال انه لكن الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه تدل على انفكاك التصديق
عن العلم والعلم عن التصديق والذاهب الى جعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان
الكاشف ان ما ذكرنا من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب
واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق اهله لكن في النبي عليهم ولا انبياء ذمما او حي اليهم والتصديق
بما سمعوا من النبي عليه السلام مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن
شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام وهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل
صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة اي صدق المعجزة ضروري عادة يقع في القلب من غير اختيار
ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تامل فان قيل لا شك ان المقصود
بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد في قوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
علم شاهد وان امكنت منافشة وتقول لكن مما زادهم الا ايمانا وتسليما تجادل في ايجاد
المفهوم لا غير مما بال اقوام شددوا التنكير واكثروا المواقعة على من يقول من المتأخرين وشبه
الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر
زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء ثم ينكشف على من قبله والاذكياء واعترف بانه
انما اطلع عليه بعد صرف من الدهر وصرف من العمر ان السلف عبروا بان المراد به ما
يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور داشتن ويذيرفتن وراست كوي داشتن وانه لا
يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الايات فلما دفع ذلك الى شيخ نفسه
من المنتمين وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لابد من امر زائد
وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الانام مشهورا او
على وجه الابهام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم حتى اعتقد كثير من العوام بل الخواص
انهما صفتان مختلفتان ثم تجشمنا تحت الاشتقاق ما لا حظ لاهل التصديق فيه ادنى
التسليم والايمان وربما ينسب الواحد من غلاة الغزنوية وجهلة القسيين يتمسك من احد
اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مترادفين ولا انه اعتبر في التسليم مختصا و
لا قيما لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها
جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استنقصوا في شأن بعض رؤساء

الايمان علماء المسلمين ولم يرع من المحققين فاشتغل بعضهم بناء على انه لم يحقق ما اورده فهو تحقيق
الايمان مع انك اذا تحققت فبعضهم نازع نزاعا لفظيا وبعضهم اجتهاد من الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح
الدين ودفع الحاصرين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق
والالبق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين
جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء وعلينا قوله
المقام الثالث الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لوجوه الاول ما مر من انه اسم للتصديق وانه
ليس هو التصديق الكامل النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان البأس ولا صغار
لم يحق ذلك انما هو التصديق دون الاعمال اذ ذكره مجازا للاعمال الثاني النصوص الدالة على الاوامر والنواهي
جزاء ابناء الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان
الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وتفصيل النبي
عليه السلام على احصل الاعمال فعال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس
الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق
وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات وهو المجموع يلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن مصدق وافق مؤمنا قبل
الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان مصدق وافق فادركه الموت مات مؤمنا من صح
وان في الشرع تداخم المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما الكل على على
حقه فيكفيه كلمة طاعة ايمانا على حقه والمنقول من طائفة الى الطاعة منقوله من وفيه الى وجه الثامن ان
جبرئيل عليه السلام لما سأل النبي عم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق وهو الاعمال وسأل المصدق له
خراله فيكذا استعمال الايمان في الشرع هو معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المحارم لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو
المصدق فقط ولان الاحكام الجارية على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة
بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما للكل تصديقا بل التصديق بامور مخصوصة
كان كذلك المشهور وان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي بمجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على

ما لا عمومي من كونه اسما للطاعات واحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين
المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقام الصلوة ونحوها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك حمل
مزكى وجعله اشارة الى الجملة ما سبق ليس اولى والاقرب جعله اشارة الى الاخلاص او التدين تأويل صح
او الانقياد مثلا وايضا بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه للمبين صح
المعتبر انه قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان العدة
لكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم الانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان هذا شيء
اخر وهو ان الدين في تلك الاية مضاف الى القيمة موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة
القيمة فلا يكون بمعنى الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وفيه سقط السؤال
بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة
والطريقة التي هي غالبا اضيفت الى الرسول لا يتعدد بعض الاسلام الذي هو صنعه المطلق وثالثا
بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين
امنوا ثم لم يرتابوا الاية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها
او بكونها جائزة عند التوجه الى البيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب
الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة
الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب
النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولا شيء من المؤمنين يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب
بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فيمكن ان ليس في الذين معه صح
امنوا قاطع الطريق لكن لا شك انه منهم العاصي والباغي وسائر الاسباب لحلها انهم لو ثبت
بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل النار البتة وان الاية الثالثة بجريانه على العموم

الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن ولا ايمان
لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا طهور له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى
في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق
على رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا
وعلى التقييد بالامور المخصوصة يلزم ان لا يكفر بعض الغني والقاء المصحف في القاذورات وسجدة
الصنم ونحو ذلك لعدم ما دام تصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا
واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله
والامور المذكورة من هذا القبيل وكذا مثل الكذب وشرب الخمر غير استحلال السابع ان الايمان
لغة التصديق بجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين اجيب عن الاول
بان التصديق باسم وصفه وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق
الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكما قال تعالى في اخر قصص بعض الانبياء
انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن
على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو راس الطاعات
والذم من جهة الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق فيحمل على
كمال الايمان على ما هو مذهب السلف قوله خاتمة لما اختلف الامة في حكم صاحب الكبيرة
فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا
كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق
وقد فرغنا عن اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالان
نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق ثم شبهة المعتزلة ما احتج
به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجمعت الامة على ان صاحب
الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فيجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق
عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر لا واسطة بينهما واخذ
بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة
الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين

وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون
له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر
خواصه التي لا يتجاوز الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا اول المتنازع فانا نعدها من الكافر
وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق
بالايمان بمعنى التصديق وبمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي
تشهد الايات الكثيرة في نصيب فيه الاعمال وينتفي عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع
من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكان رجوعا عن المذهب والاعراض كما قالوا في نفي الصفات
انما نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فحقيقة ما اقرهم بعض شيوخهم بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب
الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج
فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه
الاول النصوص الظاهرة في تكفير العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله
تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص بمن لم يحكم بالتورية لا سيما من لم يعتقد
الحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر والتعبير عن ترك الحج
بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى وفي
ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون
الكاملون في الفسق او المتمردون المتمكنون في الكفر للقطع بان الفسوق قد يجامع الكفر
بعد الايمان الثاني الايات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل
من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين والحصر غير حقيقي بل بالاضافة
الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين للايات الدالة على ان الفاسق

مكذب بالغيبة او بايات الله تعالى ولا شك ان المكذب بها كافر لقوله تعالى واما الذين فسقوا
فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم
به تكذبون وقوله تعالى اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا
نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند
على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ولكل منهم المعلمون اصحاب
الكبائر من الغائر فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالايات فيحصل كبرى لقولنا
الفاسق من اصحاب المشأمة فيحصل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله فهو كافر قلنا
لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد
دون القصر ولو سلم فتلك عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند
كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالايات فهو
من اصحاب المشأمة وهو لا ينعكس كلية الرابع ما يدل على كون الفاسق في عذاب النار مع غير
ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى
جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس
الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون قلنا الصغرى ممنوع فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يندفع
ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس
بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر
اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان
اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم
كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم ادخل يده فيه ونقلي وهو قوله عم آية المنافق
ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف
العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف
حديث الجحر والحية وعن الثاني انه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد
عفوا عنه ثم اخلف لم يكن منافقا في الدين واذا مثلت حال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يظهر
حسناته ويظهر سيئاته فهو خلاف المبحث الثاني الاسلام الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد

اذ من آمنت
بما جاء به النبي عم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف
والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن
وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال البيضاوي ان الايمان من قبيل
الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق مع استقامة العقول
والاثار على حد انه اسم للكل وان لم يكن الكل او الامر لا يشترك في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه
بكليتها لله بالعبودية له من غير شرك تحصله المطلوب مرادهما على واحد ولو كان الايمان
لمتغايرين بمفهوم وجه احدهما لا يوجد الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون
له حكم في الدنيا او في الآخرة من حكم ليس للآخر وشرائطها وماري في الكلام ان الايمان هو تصديق الله
فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى
صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع
ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس
وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام
ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان
احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكنه يكون دينا
غير ان يكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة
والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع
دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي
عليه السلام واعتبار الانقياد فيه حتى صار بمنزلة الاسم لدين محمد عليه السلام ولفظ
الايمان في فعل المؤمن من حيث الاسلام اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما
يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل امنوا بالله ورسله ونحو ذلك بخلاف الاسلام
وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الاية فلم يجد من كان فيها من المؤمنين
فمن

الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يلزم لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل
المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم
التغاير بمعنى الانفكاك نعم قيل انه لا يتوقف على المساواة لكن الصواب يصح مع كون المؤمن اعم
كقولك اخرجت العلماء الا [illegible] الا بعض الناس وقد يستدل بسوق الآية [illegible] آخر
كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم
صادقين اذ سمى الله المؤمنين بايمانهم مسلمين يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته
ولا تموتن الا وانتم مسلمون وقولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى
غير ذلك من الآيات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى التغاير مما نظر الى ان لفظ الايمان
ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ويتعلق
التصديق بما سبيله ان يكون من الاخبار ويتعلق التسليم بالاوامر والنواهي وتمسكا بايات
احدهما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويعطف الايمان
على الاسلام كما في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية [illegible] الايات
ونحوها والتسليم هو الاسلام وثانيها حديث جبريل عليه السلام لما جاء ليعلم الدين سال النبي عم
عن كل منهما واجاب النبي عم لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان — على حده صح
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى آخره ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال — الى الآخر صح
المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان من
المؤمن به الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر
والنواهي يعني كونها حقا واجب الامتثال وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد بالاسلام والانقياد
الظاهري والجمع والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا
آمنت بالله واسلمت وعن الثالث انا لا نعني تغاير المفهوم في الجملة كان في العطف مع انه قد يكون على طريق
التفسير كما في قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السوال عن شرائع
الاسلام اعني احكام الشرع وعن اركانه التي هي الاساس على ما وقع مصرحا في بعض الروايات ثم قال
النبي عليه السلام لعمر وقد خرج عليه الاعرابي هل تدري من هو فقالوا الله ورسوله اعلم فقال

[هامش: خرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان [illegible] على ما سبق الى بعض الاوهام [illegible] ذهابا الى صحة قولنا]

تشهد

تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فصل المبحث الثالث ان الايمان يزيد
وينقص ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من
العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان
اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير
الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين
اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة
سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية — اليه صح
ونحن لا نؤثر هذا لا يعدل الايمان على تقدير كونه اسم الاعمال اولى بان يحتمل الزيادة والنقصان
اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصا واما ثانيا فلان
اهل اللسان لا يفهمون من الايمان الا التصديق على ما لم يكن بعد تحققه بهذا انما يرد على من يقول باشتراط — حينئذ صح
الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او الترك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بعدم ما بين التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولذا مال
الامام الرازي في وجه التوفيق الى ما ذكر على ان الايمان لا يتفاوت من حيث الاصل وما يدل على
انه يتفاوت محمول على الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت
قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه [illegible] الاعتقاد
القابل للتفاوت او مبني عليه قلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض — ببعض صح
التفاصيل والكثير وان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي عليه السلام اجمالا فيما علم اجماله
وتفصيلا فيما علم تفصيله لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد
سبق انه غير التصديق ولو سلم ان التصديق او ان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول والصدق
عليه المعنى المسمى بكرويدن لكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل اليقين مراتب

حتى اصل اليقين يصيبها الى اضعف الظنيات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم
بل عند الحصول وزوال التردد فالتفاوت بحاله وكفى قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من
التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان
العقول بان المعتبر في الظن هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض
بالبال حكم اليقين محل نظر اصح الفاء ملتبس بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل
فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا بالتصديق الانبياء و
الملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم
الا ايمانا وتسليما واما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنه قلنا يا رسول
الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه
النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به
واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات
وهذا ما قال امام الحرمين النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من ان ايمان صح
مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبتت
للنبي عليه السلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع
فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم انعدامها الثاني في ذلك ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة
رضي الله عنهم كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجماله وتفصيلا فيما علم تفصيله والناس
متفاوتون في ملاحظة التفاصيل قلة وكثرة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص
ذلك بعصر النبي عليه السلام على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره بعض
نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه ومن ذهب الى
جبنه والتأويل لم يتنبه لما ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه وفي
المبحث الرابع ان الايمان يدخله الاستثناء ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي
رضي الله عنه ثم المروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا

مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه رضي الله عنهم لان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا وان لم يكن للشك و
التردد حاله وللتبرك قيل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول
انه للتبرك بذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله تعالى والتبري عن تزكية النفس والاعجاب
بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهو المفيد بمجرد الصحة لا الايثار فقولهم انا مؤمن ان شاء
الله على انا مؤمن حقا لا يرفع ما ذكر من دفع الايهام ولا ينبغي وجه اختصاصه بالتأدب و
التبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق الايماني المنوط به
النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان
كان جازما بالحصول لكن لا يأمن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة
تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك
فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله تعالى وهذا اقرب لما عليه القوم من الجملة
ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليهم التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان
ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة
فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة
الاتيان والوصول اخر الحياة واول منازل الاخرة والاحقاف ان الايمان المنجي والكفر
المهلك ما يكون في اخر الحياة وان كان مسبوقا بالضد لا ما يثبت اولا ويتغير الى الضد ولذا يرى الكثير
من الاشاعرة يثبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها يعني ان ذلك من النجي
لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة
وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الجزم كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا
عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيتغير عن ذلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله
سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا ولا يصير المؤمن كافرا ولا يصير الولي عدوا والسعيد
شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وان السعيد من سعد
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه معناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة

المواخاة فلا يصير الشقي في حال المواخاة سعيدا وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي بعد
سعادته من علم الله تعالى انه يختم بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان
وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن الخاتمة
فيربط ايمان المواخاة الذي هو آية الفوز والنجاة وهو وسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله تعالى جوابا
عما يقتضيه قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك الا ان يشاء الله جعل الله تعالى حسن مآلنا اليه ومماتنا غداهم
عليه وختم لنا بالحسنى وبلغنا الفوز بالذخر المهني بالنبي وآله فوق [illegible] المبحث
الخامس في صحة ايمان المقلد ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب
الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنهم الشيخ ابو الحسن وللمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين
بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجد منه غاية الامر انه ترك [illegible] موجبات الكفر فانه
فيما لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ان التصديق هو شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه
اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو الظن
اي الاعتقاد الجازم المطابق الواقع بل يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال
حكم اليقين ويدعي ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء
والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيامة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك
ولا نعرف كيفيتها واوصافها واهل الكتاب يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم كانواهم
ولم يكونوا مؤمنين به ومن نظر الى ان المراد العلم ما يحصل التصديق ونحن نعلم من الانبياء والملائكة
ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل
بحاله في كونه ايمانا وتصديقا لكن ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان الياس فانه عدم نفعه على ما ذكر الشيخ
ابو منصور الماتريدي رحمه الله معللا بان العبد لا يعذر ان يستدل بان يهتدي على الغائب بالشاهد
معالم عن جهته وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو مقابلة ما يتحمله من المشقة في ادراك
الفكر وادمان النظر في حدوث العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل
اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان الياس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع
ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس [illegible] كونه صحيحا في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب
الماتريدية وكثير من المحققين الى ان ايمان الياس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقي

الاخرى
ولانه لا يبقى ح للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب
الاخرة وربما يموت العبد فيه فينتقل الى العذاب الاخر بخلاف ايمان المقلد فانه لتحصيل امر الحكم وابتغاء
لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب ولا اضطرار فيقدر على التصرف في النفس قوله واما القائلون
من القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من يقال لا بد من اشتراط ابتناء الاعتقاد على استدلال
عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع
فيقبل حصول الى علمه اللهم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد
في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه
وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد
القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق
لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا
مشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال الحاصل بترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين
ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا اظهر انه لا خلاف منهم على التحقيق ومنهم من قال لا بد من ابتناء
الاعتقاد على الدليل مع الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة
حيث لم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فانهم بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة مخرجة
من الايمان اذا طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت في مسئلة صاحب الكبيرة وقد سمعت ان ازادوا ان
شرط هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع مسئلة اخرى وبهذا يشعر [illegible] كلامهم وهو وجوه الاول
ان حقيقة الايمان هو ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومجحودا وطيبها عليه على انه افعال
من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر مثل امنت
به ولا بالسامع حاصلة المناسب فالمناسب حينئذ ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنته
المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلي وقال بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من
ان يكون مكذوبا او مجحودا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم
ذكر قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله [illegible] بالقرآن او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال
بل في انه ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق حال انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال
هو التوصل الى التصديق فلا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الامر الذي تقلد فيه بعدهم
ان كان باطلا فتقليده باطل بلا نزاع كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم

وان كان صغا لحقيته اما ان يعلم بالتقليد وهو دور او بالدليل فيتناقض ويرد بان الكلام فيما علم حقيته
بالدليل لا بالدليل الاصطلاحي الذي علم بالقرائن ككونها شعار الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا
يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان
القول بجواز التقليد انه لم يكن عن دليل فباطل وان كان فيناقض فغلط لما عرفت لان المقصود ان التقليد
لا يكفي في الكل ومع عدم الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام والمقصود هنا الوجوب نفسه فذكر انا
نقول سيما لا نزاع فيه ولا حاجة الى هذا الوجه الضعيف لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر
والاستدلال على انه حكي عن الكعبي والامام ابي عياش وجمع آخرين المتقدمين ان العقلاء مكلفون النظر
ومنهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن ومنهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر
في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصادق دون الخطأ وحكى بعض
المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الادلة التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم
ومنهم اصحاب الجمل ولا يكلفون بتحصيل تفاصيل العقائد وان لم يمكنهم الوقوف عليها جلسوا مكلفين
اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا ومنهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب
الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدرك الادلة فانه يعتقد ان
ما وافق هذه الجمل حق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هو ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه
لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق
في اخباره لا يجبر العباد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع
افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من كان في سابق علمه انه يتذكر
ويخشى وليلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضا بقضائه واجب والتسليم له مع لازم ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا اله الا هو الذي عم به الشبه طار الى
غير ذلك من العقائد الاسلامية فانه نقل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد فاصرون او متوقفون
في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون
عليهم احكام المسلمين … هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا يصح ايمان
المقلد فلعل المعنى الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في بلاد الاسلام من الامصار والقرى والصحارى
وتواتر عندهم احوال النبي عليه السلام وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال [illegible] نشاء على شاهق جبل

ان صح

مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه
فيما اخبر بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المحققين من انه لا بد في صحة الايمان من النظر
والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضرورة وربما يقال في الكلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان اراد والواجب على الكفاية فهو فائدة
لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان اراد والواجب على كل مكلف
بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه كلام وفي اما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام
انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يجب عقاب الكافر
فقال الاكثر حيث نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وقيل هو كالفاسق لا تقولوا لمن يجعل
الكي التكليم السلم لست مؤمنا وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا
فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
فيجوز ان ينقص عقابه لذلك وقول التحرير السادس الكفر عدم الايمان عما شأنه وهذا يشمل
عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء
مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذر الامام الرازي
بان ما جعل ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فهو لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور
المنع عليه فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار
كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به فقد بطل عكس التعريف وان جعلت تلك الامور
امارات التكذيب على ان التكذيب وعدم التصديق بطل طرده ببعض الكفر من العاصي قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه
ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط بالدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا اندفع اشكال آخر
وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يحصل له التكذيب فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية
كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يحصل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر
الاجساد وحدوث العالم وعلم البارئ بالجزئيات فانا نأولهم انهم ليسوا بالعدم شيئا ولا من اهل الحق
للنصوص الظاهرة في ضلة مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا ان الدين على ظاهره فتأويله

ان صح

تكذيب النبي عم بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق عن المكلف ليخرج الصبي العاقل
الذي لم يصدق ولم يصرح بالتكذيب واما عند القائل بصحة ايمانه فبانه يكفر بتصريح التكذيب وان لم يكفر
بترك التصديق والمراد التكذيب عما يجب منه الايمان وعدم التصديق عما يجب عليه الايمان وفي
المواقف الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم الانعكاس فان كثيرا من الكفار عارفون
بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او بوحدانيته
او بشيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق
واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد بشيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا
وتفصيلا وهو يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم او عدم تصديقه لشموله
الكفر بالله من غير توسط النبي عم ككفر ابليس وقالت المعتزلة سواء كان فعلا قبيحا او اخلالا بواجب
يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل
الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق فلم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر
وان اريد اعظم العقاب بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق يكون
فرد من الفسق ما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا بالخروج عن طاعة الله بكبيرة
من الكبائر ما هو كفر عنه يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا حاصل
لحاصل هذا التعريف وحقيقته ما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان لا يتفرع على
القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا خاتمة قد ظهر ان الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد نعوذ بالله
لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا
ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد
الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارئ خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه
بنبوة النبي عم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم ثم المبحث السابع في حكم مخالف
الحق من اهل القبلة من باب الكفر والايمان ومعناه ان اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث الذين صح
العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق

الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد
هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب
طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور
الشيخ صح شيء من موجبات الكفر عنه اما الاول فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه
يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي
المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر
المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى
حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر
ومنهم من بلغ الغاية في الخامس والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج
من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيئته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي
ان لا نكفر احدا من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان
النبي عم ومن بعده يطالبونهم بها ليامن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق
منها واللازم باطل فتشبث قطعا فرقوا بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق لان بعضها مما
اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما طرب
ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع الفهم اليها كقيام لحدوث العالم وان طال الكلام فيها
لازالة شكوك تعقبها المبطلون بخلاف الاصول المختلف فيها فان الحق فيها غامض تفتقر الى بيانات نظرية وتامل
والكتاب والسنة قد يشتملون على ما يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا
لاحتيج الى البيانات البينة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى بعضها على ان
خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم
كان صح وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يلتزمه فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان ظهر
البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين من المعتزلة حتى ادعى شناعة تكفير من يتاول بتهيب
الاوصاف والاسماء بالسلامة وعلى لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامه مموج بتكفير عظائم اهل الاسلام
والله عزيز ذو انتقام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبي
عليه السلام اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان

كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم
اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا
فذلكه المبحث الثاني حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك
الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء لموجب العفو او الشفاعة واما بعد
التعذيب بالنار بقدر الذنب خلافا للمعتزلة والخوارج لما سبق من ان الفسق من الخروج
عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد مر منا وينبغي ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغي
ليس بفاسق وفي حكمه ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر الا لمن تاب عنها سواء كانت من
نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا
الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد
ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق
الا في الخلاف في العقائد ليس مما يؤخذ من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهرا وحكم
الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام
الاسلام وحكم الفاسق اجراء ما يجب من الحد والتعزير عليه والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية
على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن
واللعن وكراهة الصلاة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم
به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال والجهل والكذب وسائر صفات النقص وانه يرى في الآخرة وليس في جهة
وانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته
ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضائه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب
القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو
والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام
وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليه السلام واول
الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي والمشهور
من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن
اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب

رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عليه السلام
والجماعة اي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ
ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
رضي الله عنهما وماتريد من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الى البدعة
والضلالة خلافا للمبطل المتعصب حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول
بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وجواز التطوع بركعة الوتر والصلوة
بوجوه الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة
والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة
وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو
ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الدين بالحق والهدى بمنه وكرمه

الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة لا نزاع في انها من مسائل الامامة نعلم
العقد بل لا بد لوجوبها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات
وهي امور كلية تتعلق بمصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها .بهامش
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد
ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي
الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا
ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة
ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا
معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد
بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر
شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم
واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء
فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس

بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل
ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة وتجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع
سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر
والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم
ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق
والاغماء وينعزل بالجنون والعمى والصمم والخرس والمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين
واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو الزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد
التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس
في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلاقات باردة سيما من فرق الروافض
والخوارج ومال كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد
المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرج في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون
الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرج النبوة و
بقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على
هي م الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز
عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه كانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على
من عداهم او على كل من آحاد الامة وهو هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من مقوماتها
والشروط كثيرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يعتذر بان الا ان المقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع
الامة خليفة في الامام كالجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخص بايعه
انما م الامة امامان فان حصل الخلافة عن النبي عليه السلام انما يكون فيمن استخلفه النبي عليه السلام فلا يصدق
التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام فلذا الوسيلة قال الاستخلاف
اعم من ان يكون بوسط او بدونه ثم انه وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها
وطريق ثبوتها م وبعض من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية
قوله المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل

السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة
والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لانهم قالوا الامام يكون سبعة وعند
السابع وهو محمد بن اسمعيل يتوقف بعضهم عليه وجاوز بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة
كايام الاسبوع هو واجب على الله تعالى فعند بعضهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة
وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند
بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والحافظة
على الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا
وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شعائر الشرع لا عند ظهور
الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتنة لنا على الوجوب سمعا وجوه الاول وهو
العمدة اجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عليه السلام خطب ابو بكر
الصديق رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فقد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت فان محمدا م
لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد
الثغور للجهاد وتجهيز الجيوش وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام للجهاد م
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال
الامر باقامة الحدود ونحو قطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلا يستلزم
وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فلانا نقول فرق بين
تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب
اعني المأمور به مشروط به وهو موقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة
فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد تلحق
بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالسنان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش

والمعاد لا يتم الا بسلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه
الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء
بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد
ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس
يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم
يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياسة جميع الناس وشمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد
الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر
رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى
فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان الصغرى
عقلية بناء على الحسن والقبح وليس هذا من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التمسك بالاجماع
مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا للعبد في شيء من محل نزاع الحسن والقبح والكبرى في
الصورة اجماعية اي استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن ان يكون اوضح ولا ينبغي
ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الاصل العقلي في هذه الغاية من السقوط بالاعتراض لا يعارض الاجماع
على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن
مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء لما في الآراء من الاختلاف والاهواء وفي الطباع من الاستنكاف
عن شرط الاكفاء والانصاف قليل البقاء على ما عليه من الهدى وصلوح الاقتداء وميل النفوس
الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع
والاصل وكفاك شاهدا ما يسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولة بني
العباس لانا نقول مضارها بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ
بكثرته ويلحق بالعدم لقلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على
ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية
ولعدم الكل منهم تلفيق سنة الصبر عليها عصوا وقد تم ذلك كله في علي رضي الله عنه ومعاوية
تعدى

ومن بعده من ملوك امراء الاسلام وخلفائه واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار
والحديث مع انه من باب الآحاد يحتمل صرف الكلام الى الكل في عل وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه
اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ
للاحكام وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب
لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين
بحسن السياسة والعدل ان لا يصادف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا له كسائر الرعية وقد
يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب
علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قوله قالوا احتج القائلون بوجوبه
علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على
السقوط ولو سلمنا قلنا انما يتم لو كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائما لها والكلام في الوجوب
بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو غير مفيد ههنا واحتجوا على عدم وجوبه
على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة من مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع لشرائط الامامة قائم برسوم الصلاة وحماية بيضة الاسلام
الاحكام صح واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء قوله احتج القائلون بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة
اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم
بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب بعد منع المقدمتين والنقض في اللطف وفي الوجوب لابتنائهما
على ما سبق حال الكبرى وتفصيله انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وسوح ح
والمفسدة وما من وجه آخر متروك اداء الواجب ... الضيح مع عدم الامام اكثر ثوابا
لكونها اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونها من خوف الامام وايضا فانما يجب
لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون في زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام ذلك الوجه بالخلق قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره

والعقد صح
عليه السلام صح

بمجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصول بعض هذا كثر عوض القطع بانتفاء
المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وانه انما يكون منفعة لطفا واجبا اذا كان
ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس
بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب
الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي رضي الله عنه انه
قال لا تخلو الارض عن امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج
الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث
اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون
التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما خائفا من ظهوره وتصرفه
فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية
اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر
خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من
موجود متوقع كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين
يبذلون الارواح والاموال في محبته وليس عندكم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم
عنه غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها للعاقل كعدم بحر من المسك
وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اعترفوا على انفسهم انه لم يظهر لهم لتوجه الاشكال
عليهم ومنهم من احتج الخوارج القائلين بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه
اثارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى آخر ويهيج الفتن
ويقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق
على الواحد وتعينه ونفوذه ما يستجمع الشرائط او ترجح بعض الجماعات منع الامتناع
واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الشرائط كما قيل بتقديم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او
انعقاد الامر بانفراد طريق الخلافة بمجرد بيعة البعض ولو الواحد يدفع الفتنة مع
ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الائمة
المذكورون على تعذر عام لا يتم الوجوب على الله وعلى النبي عليه السلام بالنص ولا على الامام السابق
بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب الكل

ولم يستخلف الامام السابق فعلى المبحث الثالث في شرائط الامام يشترط في الامام
ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي
والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل
والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والفاسق
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وما
الوالي الا لدفع شره النفس بحيث استيفاء الذهب واما الكافر [illegible] وزاد الجمهور اشتراط
ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود وثبات في الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن
من القيام بامر الدين ذا رأي في تدبير الامور لئلا يخبط ويسامح الجمهور ولم يشترطها بعضهم
لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة بالغير بان يفوض امر
الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير
اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر
بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فلقوله عليه السلام الائمة من
قريش وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها واما
الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه لعدم كونهم
من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا ولو امّر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بانه ذكر في غير
الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح
الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والوقوف على الاحوال وما
اشبه ذلك واجيب بالمنع بل لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما
في اجتماع الاراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا
شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى
الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين
هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة والتشرف بختم الشريعة الباقية الى
يوم القيمة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل

وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة
الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا
جائرا او جاهلا فضلا عن ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار
والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط
الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية
المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح
المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات قوله واشترطت
الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك
شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط
كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ويكفي باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون
افضل من اهل زمانه لان في تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة
الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا ينعقد
امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الاراء
على متابعته ولان الامام خليفة عن النبي عليه السلام فيجب ان يكون في مرتبته اعلى
قياسا على النبوة واجيب بان القبح ممنوع ان اريد به استحقاق تاركه الذم عند الله تعالى وبمعنى عدم
ملائمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد ههنا ايضا في صور اذ ربما يكون المفضول اقدر
على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة
وهذا بخلاف النبي عليه السلام فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده للنبوة
ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه ويثبته فيدل ذلك قطعا
على افضليته واليه الاشارة بقوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد
الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه
الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا
رضي الله عنهما وهما افضل من غيرهما اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية
امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر فان الصفة

ما لم يكن عالما بكل الامور او لم يطلعا على المغيبات وبعد ما لم يرد بها بعضهم

اهل صح

والعقاب صح

بعض

فيجب الحفظ يشعر في اول عدة من فرق الفاصلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم
في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح حجة على اهل الحق دون
الروافض فان الامام عندهم منصوص من قبل الحق لا من قبل الخلق وعلى تقدير ان يكون منصوصا فالحرج
معظم الخلاف فيما بين الشيعة اشتراط ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها
لا تنافي القدرة على المعصية بل يمتنع معها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على
امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انه لا يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى
انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب عن المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم
اشتراط العصمة في الامامة فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج
بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف
ما ليس في الوسع وفي انه اضعف الوجهين على الشيعة نظرا والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم
الاشتراط وانما يحتاج اليه من الاشتراط والشيعة قد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبي
بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي عليه السلام مبعوث من الله
تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة
النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة
عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي عليه السلام يأتي بالشريعة التي لا علم
للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمنا
امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد امامة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله تعالى لتصحيح
الرسالة والهدى وانتظام امور الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واضلال جل الخلائق
والعقل الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة يجب العصمة والا لجاز ان يكذب في نقل الاوامر
والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان
واللازم ظاهر البطلان والجواب انا وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله
تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة و
الاسلام وبهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته لمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله
فيكفي العلم والعدالة كالوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة

الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات
العصمة به دور الثالث انه غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل
للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين المراد عهد الامامة بقرينة السابق وهو قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا
بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فلانه الا
على صدق الكبرى لانه يجوز ان يكون المراد بعهد النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين نعم لا يبعد
اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم في العلم والعمل لعلماء
ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام آخر ونتسلسل وينتهوا
ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي
بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة لما زعمتم لان الشريعة الغالبة
الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده
وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الاترى ان الخطاء جائز على المعصوم
ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يقع فيه بذكر فلم يحتج الى امام وعلماء الشرع
مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا
فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة
واجتهاده الصحيح فان اخطاء في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والامرون
بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة
السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان
لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع
واما فيما يخالفه فالرد عليه والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد
للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل عصر اهل التواتر ممتنعا الى اعتراض العصر فلم يبق
الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الاحاد
من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جمهور الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة
الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام

الذي لا يوجد الا اسمه وقد تقدم واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات فقد اشترطه الغلاة
من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات
وبطبائع الاغذية والادوية وبعجائب البر والبحر والسماء والارض وهي خرافات سخيفة الثاني الامام
ورفض الشريعة والاحكام وقد تقدم المبحث الثالث في طريق ثبوت الامامة اي انعقدت الامة
على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد
امامته وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه امران الدعوة بان يباين
الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه قال بعض الصالحية
من الزيدية ذهب الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم
على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المعمول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية فلا شيعة
فهو اختيار اهل الحل والعقد وبعضهم شرط ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود
بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر
عليه احد وقال عمر رضي الله عنه ولهذا اخذ بعد الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود
لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد
خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق
اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع
وكذا في حق علي رضي الله عنه عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعده وفاة النبي عليه
ومقتل عثمان لنصب الامام وعقد البيعة من غير نكير حتى صار اجماعا على كونه طريقا ولا
عبرة لمخالفة الشيعة بعد ذلك اصحبت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما
افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين
وقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالقرائن حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة
الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على توليه من القضاء والاحتساب ولاهل التوقف في نفوذ احاد الامة فكيف
يقدرون على توليه الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة
ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والدهر بحر البالغ قادرا على التصرف في الغير
ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامام
لازالة الفتنة واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما في زمن علي ومعاوية

رضي الله عنهما فمنقوض على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جماعة الشيح
من السبق في غير معلومة مع التشنيع ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه هل يجب عليه
بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الشيعة فالاستغلال بالفتنة قائم ولو مع قيام
النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يمكن يوجد النص اذ لا عبرة بالسمع والاختيار على خلاف ما ورد
به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة مع عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة
خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او بلا توسط والثاني منتف اتفاقا والامة لا يكون خليفة
منهما بل للامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة
لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكر ثم لا يرد الا الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي
وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله ورسوله فهو نائب عن الامة ايضا كما يحس
ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو لا يجوز بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل
بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال
السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وح لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه
ينصب امام لعدم العلم بصحة الامام على انه يمكن الترجيح بجهات السادس ان سيرة النبي
عليه السلام وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وعن تهامة البلاد في غيبته مدة
قليلة ولا البيان فيما دون ذلك من الاحكام من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة
ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات
والجواب ان ذلك مجرد استبعاد عن التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد وانضاء ارباب
الالباب بنوع استخلاف وبيان كان اكثر من فروع الايضاح السابع ان النبي عم كان للامة
بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية الى وال واحد يصلح لذلك فكذا
النبي عليه السلام في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من
معظمات امر الدين فيكون قد بينها اذ لا كمال الا بكتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل
ما سبق قوله خاتمة تنحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون
المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم
والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره
من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف

وكذا

وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي
وابي حنيفة رضي الله عنهما وعن محمد رحمه الله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما
بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاصح
قوله المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلعم لم ينص على
امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه
في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه السلام قال ايتوني بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله ورسوله والمسلمون (وقرطاس صح)
الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي فهو الذي
لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو
قوله عم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم
من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه السلام انت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام
وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويؤازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه
علي رضي الله عنه لنا استدلال اهل الحق بطرق يفيد احدها انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في هذا الامر
الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر
على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عليه السلام واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم
منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني
ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه والاخرى (الى علي بعضهم واخرى صح)
الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه
محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الاولوية والتمسك بالنص عليه فانه سبيل علي واذ لم يكن له اعراض
لهم في ذلك لحب الرياسة والحقد على علي لقتله اقرباءهم والخوف عن ابرهم وعدم ما لهم (اياه على صح)
المنافسة والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي عم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما ادى الى ترك
كبار الصحابة العمل الى غير ذلك ادى ترك علي نصه الى المحاجة بنفسه وحسم مادة اعداء وقلة توقف
بقبول الجماعة فللناس كلام في حفظ الديانة والاتفاق على قطع براءة اصحاب رسول الله صلعم وصلابتهم
اقدامهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان
والصلاة عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم وآثرهم بصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم

بكونهم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض
عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم
وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع شرعه والانقياد امره واتباع طريقته
انهم خالفوه قبل الدفن وتركوا هداهم واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل
الصريح وخذلوا مستحقها فالصحيح هاشم وخاصة ولي الفريق الى غاصب من بني تيم او عدي بن
كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شأنه
وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء وسائر الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر
لمن لا يستخفه من شيخ بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب
حقه كما قام به حين افضت اليه وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى قتل الكثير والجم الغفير واثر
على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي
اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وارادتهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل
وعهدهم بالنبي اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب ومادعوى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين
والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي خاصة باتباع الباطل واذعانه بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث
اتخذ القوم اصحابا واصفياء واعوانا واحبابا واصهارا وانصارا مع علمه بحالهم في ابتداء امرهم ومآلهم
بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم من
مكابرة الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين
ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين علي رضي الله عنه ونقلهم الاحاديث الكثيرة
في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضي الله عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته اشارة
الى ذلك وابن جرير الطبري مع انه اتهم بالتشيع لم يذكر في رواياته قصة الغدير من الروايات التي تدعيها
الشيعة ومن قولهم عم وانه خليفتي فيكم من بعدي وكذا ما قال المسعودي وصرح ابن ابي الحديد
المعتزلي بالكذب من الروافض والمرتضي من اصحاب الحديث وصاحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر
ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن
الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شيعة بتقرير مذهبهم
قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة
فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه

من صح

المحقق

المحقق لان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي عم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف
تدعون التواتر في ذلك الطريق الذي روايات واشارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص
وهي كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول
الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول ابي عبيدة له امدد يدك ابايعك وقول
ابي بكر رضي بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازعه وكدخول علي في الشورى فانه تقضي بامامة الله كان ولقوله لطلحة رضي الله عنه ان اردت
بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة
اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حتى صح ابو بكر
لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته
ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة ولما طار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات
اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر حين حموته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم اضعافا انا لنا نستحيل
عادة من انهم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب
ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس الا لان تفويض معرفة الاحق الاليق الى ارادة اولي
الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير
سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى
حسنه على اهل العرفان فوليس المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا
وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة علي رضي الله عنه وعند الراوندية اتباع
القاسم بن [illegible] انه العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان
من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري
وغيره من الكتب الصحاح ان عليا لم يبايع الى [illegible] وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رضي الله عنه
رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل
غلظة من عمر رضي الله عنه وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام
عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فما روي انه لما بويع لابي بكر وتخلف علي و
الزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه

فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي ابن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره
الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي عليه السلام لا نرى لها
احدا غيرك فبايعه هو وساير المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع
ان الامر الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامام لا تعدوا
عن ابا بكر وعلينا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق
لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولا ترك المنازعة
في نكوص محله بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فيتعين ابو بكر لله تعالى على انه يتعين
لغيرهم فان قيل لو دام يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق ومهل لهذا الاتفاق قلنا عدم كونه على
الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب
وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك
الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق وان قيل
يجوز انه لكون تركه المنازعة لمانع من التقية وخوف الفتنة قلنا قد بينا الجواب الثالث
العالم قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فيه
لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان
تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند الاكثر ابي
ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وثبوت
خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق فلم يكن ذلك عليا لانه لم يتفق له قتال
الكفار الخامس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله
عليه السلام الخلافة من بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي يصاب الرعية فيه بظلم
كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة
عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله عليه السلام في مرضه الذي
توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى
الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بقوله اولئك

هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي عليه السلام استخلفه في
الصلاة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولذا قال ابو بكر
اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك
لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو لم يكن الامام حقا لعلي عصيا ابو بكر ومن انعقد الاجماع
بتركه وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنه لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فمنصب الامامة من العمليات
فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المتصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها
سندا للاجماع وتأييدا فوليس احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام
وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في
كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه
على السنتهم وجريانه في اندبتهم وموافقته لطباعهم ومقاد عنها سماعهم ولا يتأملون
انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين مع شدة محبتهم في البعض
على البعض ولم يثبتوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول
العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر
الدين الى علماء السوء وامر الملك الى امراء الجور ومن العجايب ان بعض المتأخرين من
المتشيعين الذين لم يروا اصلا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم
من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب
الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عهد النبي واولاد الوصي
الموسومين بالدراية المعصومين في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم
يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال
والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه
هداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول
عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه
دعا للمأمون بالرضوان فكيف في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضا رضي الله عنك
وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك في موضع آخر وصلتك

رحمه وجزيته خيراً وهذا العهد بخطه موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان
واحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس
فقد رضوا اسئا بدا اس ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب
هكذا فقد جعلت لا ابن لحا كلمة على كافة بيت المسلمين بكل عام مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا
كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رضي الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد يومئذ يفرح المؤمنون
انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت مثل ما رسم
عمر لابن كاظم في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم مثل
ما رسم عمر رضي الله عنه اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي ابن ابي طالب وهذا الخط بعينه
موجود الآن في ديار العراق هو لسم الاول لهذا اسو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان
بعد الرسول عليه السلام اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل
اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية
فلما سياتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة القياس فيقال
الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس لانه لاجماع المنعقد على قول المعصوم ولا سبيل
الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر
رضي الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على الامام لعدم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر ان صح
قوله الثاني اسنان الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا وعملوا الصالحات يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق الذين صح
المفسرين في علي رضي الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر
بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له ولي الدم وهذا
هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض
فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقام الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف في امور المؤمنين
وامر الامة هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون
الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى
والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود

والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير ولاية
اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست من التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله
ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ويتوليهم منكم فانه منهم
لظهور ان ذلك في تولي المحبة والنصرة لا الامامة وما لها لا يخفى على من تامل في سياق الاية وكان له معرفة
باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف
المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص او ان يكون لزيادة شرف
الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء والحث على توليهم بذلك وقربهم ولطفهم وشفقتهم الحاملة
على النصرة وقوله وهم راكعون يحتمل الحال بحسب العطف بمعنى انهم يركعون في صلاتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان مبنا وجوها اخر من الاعراض منها
ان النص وان كانت عامة لكن اذا اضيف الى جماعة مخصوصة من المؤمنين غير الضرورة يختص
بهم عرفا مع ان الا انه لا يكون ناصر النفس فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر حتى
قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق شريف وانت خبير
بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من
عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية
لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في
ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي عليه السلام والقول بانه كانت له ولاية التصرف
في امور المسلمين في حيوة النبي عليه السلام في انصاف كابن وهي الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم
مع قوله تعالى ورسوله ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين
ان الاية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت فيه دلالة
على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها ولا احتج بها
هو ولم يقل الدليل الثالث التواتر من حديث الغدير متمسكا على دعوى فيه التواتر من الاخبار ما حدثت
الغدير وهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه
من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين

السابع قوله عليه السلام ألستُ أولى بكم من أنفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته أورده علي رضي الله عنه
يوم الشورى عندما عدّد فضائله ولم ينكره أحد ولفظ المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق
والحليف والجار وابن العم والناصر والأولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم أي أولى بكم ذكره
أبو عبيدة وقال النبي عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن مولاها أي الأولى بها والمالك لتدبير
أمرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للأمر والأولى بالتصرف
شائع في كلام العرب منقول عن كثير من أئمة اللغة والمراد أنه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى
ليعترض بأنه ليس من صيغ اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله وينبغي أن يكون المراد به في الحديث
هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولأنه لا وجه للخمسة الأول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره و
عدم احتياجه إلى البيان وجمع الناس لأجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
أولياء بعض ولا خفاء في أن الأولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير أمرهم والتصرف فيهم بمنزلة
النبي عليه السلام هو معنى الإمامة والجواب منع تواتر الخبر فإن ذلك من مكابرات الشيعة كيف
وقد قدح في صحته كثير من أهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي وأكثر
من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على أن المراد بالمولى الأولى وبعد صحة الرواية
فمؤخر الخبر أعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بأن المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد
احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من أن ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم أولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته
ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة وأوفى
بإفادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهذا القدر من المحبة
والنصرة لا يقتضي ثبوت الإمامة ولو بعد تسليم الدلالة على الإمامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة
الإجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها في المآل لكن من أين يلزم نفي إمامة
الأئمة الثلاثة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم وإذا تأملت فما يدعون
من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لأنه لو كان مسوقا لثبوت الإمامة دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة
فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في أمر الإمامة والقول بأن القوم تركوا الانقياد عنادا
وعلي رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة وأما حديث المنزلة فهو قوله عليه

السلام

السلام لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وتقريره أن المنزلة
اسم جنس أضيف فعم كما إذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء وإذا استثني منها مرتبة النبوة
بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الأمر ومتصرفا في مصالح
العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده إذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة
الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته وإذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك
إلا بطريق الإمامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الإجماع ومنع عموم المنازل بل
غاية الاسم المفرد المضاف إلى العلم الإطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس
افراد صح الاستثناء المذكور إخراجا لبعض المنزلة بمنزلة قولك إلا النبوة بل منقطع بمعنى لكن لا يخفى
على أهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الأخوة في النسب ولم يثبت لعلي رضي الله عنه
اللهم إلا أن يحال أنها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الإمامة لأنه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام بأمر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس
انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا إلى حالة أكمل من الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هارون ونفاذ أمره لو بقي بعد موسى إنما يكون لنبوته وقد
انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وأما الجواب بأن النبي عليه السلام لما خرج
إلى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فأكثر أهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله أتتركني مع
الأخلاف فقال عليه السلام أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وهذا لا يدل
على خلافته بعده كابن أم مكتوم رضي الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فمجاب بأن العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل لي أن أحتج بأنه لما استخلفه على المدينة وعدم عزله عنها ثبت أنه لا قائل
بالفصل وأن الاستخلاف إلى الخليفة بعد الوفاة أشرف وأكمل منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة فيهما
الثامن نصوص أصحابنا يدعون أنها نصوص جلية من النبي عليه السلام على خلافة علي رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام مخاطبا
للصحابة سلموا عليه بإمرة المؤمنين وقبض على يد علي رضي الله عنه والإشارة بالكف إلى الإمام من أهل المجلس صار
أميرا وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه أنت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام إنه إمام المتقين وقائد الغر
المحجلين وقوله عليه السلام وقد أخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه أنت أخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب أنها أخبار آحاد في مقابلة الإجماع وأنها

لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على [علياً] واولاده
الطاهرين ولو سلم فغايته ابتناء خلافة فيه لا في خلافة الاخرين قوله الخامس استدلوا على امامة علي
بالقدح في امامة الاخرين وتقريره انه لا نزاع في وجوب الامام بعد النبي عليه السلام وغير علي رضي الله عنه من الجامع
الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلانهم ظلمة بسبق كفرهم لعبادتهم الاوثان والكافر من الظالمين والظالم
لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان
كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد سواء الامامة واما تفصيلا فمما يقدح في امامة ابي بكر انه خالف
كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عليه السلام بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان الواحد ان كان ظني
المتن فقد يكون قطعي فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن صح اجماعا الدلالة صح
بمحض الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلعم وان لم يكن
فوق المتواتر فلا ضعاف في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها
انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عليه السلام قد نحلها اياها
ووهبها منها واستشهدت على ذلك عليا شاهدا ومثل هذا الجور والميل للطعن بالامام ولذا رد عمر بن عبد (وام ايمن فلم تصدقهم وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجر لهن من غير ... صح)
العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على
الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان تعرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علم يقينا وان لم
يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض لمن اعظم الشواهد على انهم في الضلالة وافترائهم يشهد صح
على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا امثال ابي بكر وعمر ممن اخذ
حق سلالة النبي عليه السلام طلبا لمنفعة يسير لا حاجة لهما بنفسهما ولا في نفس الدين ويحمل على
انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الطلامة ايام خلافته وباعثهم ان الصحابة سكتوا عن ذلك من
غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر الى زمن
معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها لابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم تلك الى الوليد مروان صح
بن عبد الملك ووهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها
للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشر ومائتين
كتب المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها
فدفعها الى محمد بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن بن زيد صح

زيد ليضعوها بحالها اهلها وعدّ ذلك من تشنيع الامويين فلما استخلف المتوكل ردها الى
ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلعم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول
عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا
بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالف
للرسول وتركه ما وجب اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا
اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا رضي الله عنهما ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته
بانقضاء شغله كما اذا وليتنا احدا عملا فاتم فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء
ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عليه السلام مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون اذا فعل ما نهى
عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في الخلافة والامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام
حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه ولم يعرف الجدة سالته عن ارثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله
ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عليه السلام اعطاها السدس فقال اطعموا اطعموا
الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب
بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في الامامة استخلافه صح
حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه والجواب ان اهله صح
هذا مع تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه
في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه
وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت
فجاءة لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة بغتة وقى الله شر الخلاف
الذي كاد يظهر عندها ممن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه القدح
في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة
باستخلافه ولهم هاهنا كلمات يجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتأويلات
ولا تعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر بين الجماعة من الموادات وما اتفق بناء المذهب على
الترهات والاحاديث المفتريات وامر عمر قد صدر منه امور ... انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اعترفت بالزنا وبرجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي
عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة فقالت الم يجعل

الله تعالى عنه وانتهى احد بين قنطار افقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القضية
وعليه بالحد عن الجنون ونبيه على وجه التحريم ان الخطا في مسئلة والذكر لما في الاجتهاد لا يقدح في الامامة
والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت
النبي عليه السلام ولم يسكن اليه حتى تلى عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه — قوله تعالى صح
الاية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض — في الارض صح
الاية انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل
عنها او حملها على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها
انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة
كل سنة عشرة الاف درهم وافرض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل — منه صح
المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي سوغهم ذوي القربى
بحكم الكتاب والجواب انه من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض
افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما
الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنوا المطلب بالفقر منهم اولا انه من قبيل الاوساخ
المحرمة على بني هاشم كانوا بالجملة فهي مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق
الامامة ومنها انه منع النكاح ومن ان نقول للمراة المتمتع بكذا من بكذا درهما ومتعتني نفسك — منع صح
اياما بكذا او ما تؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى اجل معلوم
وجوزه زفر لازما ومنع متعة الحج ومن ان يامر من على مسافة القصر منها بحرم ما يعتمر في اشهر الحج
ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عام ذلك وقد كان معترفا بشرعية المتعتين في عهد النبي
عليه السلام على ما روي انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن
متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد
ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روي محمد بن الحنفية
عن علي كرم الله وجهه ان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم
عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة
وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومتعة الحج حين احرموا بعمرة واعتقد

بن ابي [illegible] الامام [illegible]

ذلك

ذلك لغلبة الدليل لحاجة حرمة المتعتين في زمانه وامامنها ابو حنيفة ومنها انه جعل الخلافة شورى
بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب انه ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا
بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالراي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الراي وقد
يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يعدوا
بتعيين غيرهم وح لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة
محله عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان
الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر
رضي الله عنه ولو لم يبعث نبينا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل
الله فما له من هاد قوله وعلى عثمان من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من
ظهر منه الفسوق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعاوية
بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر
منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقال النبي عليه السلام لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل
المسلمين العاجزين وليحول نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود
وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه
الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلعم وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر
وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن
الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسوق والفساد ممن
ولاه بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية
كان على الشام من زمن عمر رضي الله عنه ايضا والمرء لا يتبع ليس بفاسق ولو سلم فلما ظهر ذلك
في زمان امامة علي رضي الله عنه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ
الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى راي الامام حسب
ما يراه من المصلحة كما انها من باب التعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات وبعضها
كان باذن النبي كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنهما
فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وترك
دفنه من غير عذر فلو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم

عموما ونقل النبي طالب رضي الله عنه مخصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم عن دارهم وترك من مبيت
في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما شرفه
رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر الفهم
وعلموا سابقته في الاسلام ~~وخاتمته الى دار الاسلام~~ وخاتمته الى دار السلام لكنه ما اذن لهم في المحاربة
ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا ولكان امر الله قدرا مقدورا وعولج حاتمه مرض ابو بكر رضي الله عنه
مرضه الذي توفي فيه في جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان
واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب
فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم
الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا
لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص
الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين فقام عشر سنين ونصفا يامر بالعدل — والانصار صح
والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستئصال الاقوياء
من الاعداء واعلى لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في
الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من
الهجرة عن يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وسوى الصلوة وحين علم بالموت
قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص و
جعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري
الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم
جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال ابايعك على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه
الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس

ورضوا بامامته وقول علي رضي الله عنه واجتهد رأيي ليس خلافا منه في امامة الشيخين
بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل يجب عليه اتباع اجتهاده ثم خرج على
عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته قوم رعاع واوباش من كل اوب والاراذل من خزاعة ليس
فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا
في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى
ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والاراذل ومن لا سابقة له في الاسلام
ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على علي رضي الله عنه
والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع
كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة منهم خزيمة بن ثابت وابو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة
وعمار وابو موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت
توبتهما عن المخالفة وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم
استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت
خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه
ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته فانه لما انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
لعثمان او علي رضي الله عنهما وهو اجماع على انه لولا عثمان لكان لعلي فحين خرج عثمان من البين
بالقتل بقي لعلي بالاجماع ولا الامام الحق من الاكثرين لا يعول من يقول لا اجماع على امامته على بعض
وان الامامة لم تجب له وانما هاجت الفتنة لامور اخر معلومة واما الشيعة فيعني ان الامامية
يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه
علي بن زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد — الحسن ح
القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون
عن النبي عليه السلام انه قال للحسين رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم ويتمسكون فيه بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا توجدان

لعدم
بلوغها والعقل يجب بعدم هذه الروايات المتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة
من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة والمحدثين وانه كيف يأتي مثل
زيد بن علي رضي الله عنهما مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغ هذه المتواترات بعد
مائة سنة وقد بلغوا احاد الروافض بعد سبعمائة ثم لساير فرق الشيعة وباب الامامة احتمله فان
لا تحصى ذكر الامام في المحصل بيننا انما هو كلام المبحث السادس لما ذهب معظم اهل السنة وكثير
من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا
الى الكلام في الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل
علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسلم امتناع امامة المفضول ليس
بقطعي ثم لا شاهد من العقل على تفضيل الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة — بعض صح
لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهب الشيعة
وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلعم علي لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء
الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه
وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضه والاتقى
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان
للنبي عم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما والخطاب عام يتناول عليا فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء
سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله — اهل صح
صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلعم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله
صلعم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي
الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقوله صلعم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي
امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما ساق

لاثبات فضيلة المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى الافضلية لاحدهما ثبت افضلية الاخر وبهذا يندفع الاشكال
المشهور على قوله صلعم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد
يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل
مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالخصوص
الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلعم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من
الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلعم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول
الله حي افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس
خير ~~الناس~~ بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول — وخشيت ان يقول قلت ثم انت
عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم
عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصي ولكن
ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر
في ايام ابي بكر رضه من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد
واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح
جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتلاشي ملكهم الراسخ البنيان الثابت الاركان
ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن
مشاح الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان رضه من فتح البلاد واعلاء لواء — وتجهيز
الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين وكونه ختنا للنبي عم على ابنتين والاستحياء من ادنى
شيء وتشرفه بقوله عم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة
السماء وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب قوله تمسك الشيعة القائلون بافضلية علي رضه
تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية فانه عم اراد بانفسنا عليا رضه وان كان صيغة جمع حبيب

دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خص الحسن والحسين
وفاطمة وعليا رضي الله عنهم وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامّنوا ولم يخرج معهم من بني عمه غير علي
ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال
سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودّهم قال علي وفاطمة
وولدهما ولا يخفى ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول
بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد به علي واما السنة فقوله
عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب ولا خفاء في ان من ساوى هؤلاء الانبياء
في هذه الكمالات كان افضل وقوله عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اكمل واعلم وقوله عم اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي واكل معه والاحب الى الله الاكثر ثوابا
وهو معنى الافضل وقوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هرون
وقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله عم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا
يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله
كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه
قال فارسلوا اليه فبصق رسول الله صلعم في عينيه حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله — فاتى به صح
عم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى
رسول الله صلعم بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تؤاخ بيني
وبين احد وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة
وقوله عم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن احبني فقد احب الله
ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول
فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عم واستفادته منه وقد قال النبي عم
حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال
علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من
الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين

في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذ له وفي علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه
الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم
فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن
بلائه في الغزوات ومن مشهور غنائه في الجهاد حتى قال النبي عليه السلام لا فتى الا علي ولا سيف
الا ذو الفقار وقال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر
من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك غري غيري لا حاجة لي فيك
قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير والله لدنياكم — وقارع صح
هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولدنياكم هذه اهون عندي
من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول
سجوده واكرمهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وصوابه
يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله
فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب
نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء
وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه — واكثر من ان يحصى صح
بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند
الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك
على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي عم كما يقال
دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققهما في حق علي رضي الله عنه
فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص
ابي بكر وعمر وعثمان منه عملا بادلة افضليتهم ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان
حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي

ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما صدق العلم والتقى عنه علم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيها
رأي وعند الاختلاف لم يكن يترجح القول على قول ابي بكر رضي الله عنه بل خفي وتقدم ولم يكن رابطا اي ادنى البيعة صح
ومنها عن الغلب وتجهيز الكثرات في المهالك فابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي عليه السلام تدرك صح
من حوادث تكاد تضطرب وهن في الاسلام وليس الخبر في حرب من القتل بين كان ابي بكر في
يمن دعوته وحسن تدبيره افضل من الكثرة في قتل من قتله علي رضي الله عنه من الكفار بل الحق ظهر ذاك
ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي عليه السلام واما صدق جهد فعاني الدين فيغني عن
البيان واما السابقون اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه
الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤوس الاشهاد ولم ينكر عليه
احد وقيل اول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن
العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنه وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان
والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح والانصاف
ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشأن جلي البرهان غني عن البيان وعلم واما هم
ما ذكرنا فضيلة بعض الافراد بحسب المتعينين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة
قال الامام الغزالي رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد
في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون لزمن الوحي
التنزيل بقرائن الاحوال ولولا فهمهم في ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا يأخذهم في الله
لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين
بايعوا تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وصريح بشارة العشرة
بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح
واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان المنح الفضل للعلم والتقوى قال
الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال يرفع
الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عليه السلام ان فضل العالم على العابد
كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام الناس

سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام
فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به
ليس صح طريقا الى الجنة فان قيل يكاد ينعقد الاجماع على ان غير القرشي لا يكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي
سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وانما المختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح
لغرض من تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله
وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل احاد القرشيين بل العلويين على علماء
الدين وعظماء المجتهدين قال قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وقال النبي صلعم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال
صلى الله عليه وسلم انما تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي صح به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل وهل هذا يشعر بفضلهم على العالم
وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله عليه وسلم
مشارق مصابيح قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه
ابطأ بطاء من العلم والدلالة فكذا في العترة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه قال
المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة يجب تعظيم الصحابة والكف عن
مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار
واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم
الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير
والمناقب وقد امر النبي صلعم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا
اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة
منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات و
افتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث واياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث
وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا
على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم
على عظماء الصحابة رضي الله عنهم وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من خلفاء الدين

مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور ولله الذي حولهم وتوقف
علي رضي الله عنه قد استقر آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى
بينهم من الموافقة والمخالفة ليس بلازم بل ذلك مما يجب لهم صونا للاذهان السليمة عن التلبس
بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيها ابتناء بعض الاحكام
الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولا
علي رضي الله عنه لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلعم حض عليا رضي الله عنه
بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا
الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة علي رضي الله عنه وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف
علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله عليه
السلام لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما
توقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتحاشى عن
الحروب واراقة الدماء حتى حكي عنه وضع السلاح من غلمانه في يوم حصر ومع هذا فقد دفع عنه
الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن لرضى منه علي بذلك ولا اعانة عليه ولهذا قال والله
ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان رضي الله عنه وانكارا
وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه
الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة
والفتك باهلها وكانوا جماعة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع
الرسول فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه اما لشوكتهم وكثرتهم
وقوتهم وجرأتهم بالحروب على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا
عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد
حيث استحلوا دمه لما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يؤاخذ
بما سبق منه من اتلاف اموال اهل العدل وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين [illegible]
وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد
بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم من نصرة علي رضي الله عنه والخروج معه
الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء منهم عما وجب عليهم من طاعته بل لانه
تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث

رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلعم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ
مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عليه السلام ستكون بعدي فتنة القاعد
فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي خير من الساعي وقوله صلعم قتال المسلم كفر
وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام [illegible] وقوله
واما في حرب الجمل فانما علي رضي الله عنه [illegible] على ما قال النبي صلعم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا
عليا رضي الله عنه بعسكر مقدمتهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي
ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه
في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حين رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي رضي الله عنه ومعاوية
بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر
الخلافة وعلى الرضى بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان
والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة
علي رضي الله عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته
وجعل قتلته خواصه وبطانته واجتمع الفريقان بصفين وهي خربة من ابنية الروم على غلوة
من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق
ان المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت
ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعداء من انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون
بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله عليه السلام
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا
بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر
انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه
اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير
والانصراف عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان
حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث

فيها صح
فلم صح
والمارقين والقاسطين فالناكثون صح
وسار اليهم علي بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب النهروان صح
خراب صح
زيد صح

صاروا إلى أن اختلطوا بالعسكرين وأقاموا الحرب خوفاً من القصاص وقصد عائشة لم يكن إلا
إصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب إليه الشيعة من أن محاربي علي
كفرة ومخالفيه فسقة تمسكاً بقوله عليه السلام حربك يا علي حربي وبأن الطاعة واجبة وترك
الواجب فسق فمن اجترائهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا
يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم علياً لم يبعد لكنه بحث آخر فإن قيل لا كلام
في أن علياً أعلم وأفضل وفي باب الاجتهاد أكمل لكن من أين لكم أن اجتهاده في هذه المسئلة
وحكمه بعدم القصاص على الباغي أو باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب
خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا إلا كما إذا خرج طائفة على الإمام وطلبوا منه الاقتصاص ممن
قتل مسلماً بالمثقل قلنا ليس علينا تخطئتهم في الاجتهاد بل إنما الحكم المسئلة نفسه بل إلى
اعتقادهم أن علياً يعرف القتلة بأعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة
آلاف من الرجال يلبسون السلاح ويبادرون أننا كلنا قتلة عثمان لم يتبين وظهر فساد ما ذهب
إليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من أن المصيب إحدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا ما
ذهب إليه البعض من أن كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك
كلام صح لأن الكلام فيما إذا كان منهما مجتهداً في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد دون
كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلاً فاسداً ولهذا ذهب الأكثرون إلى أن أول من بغى في
الإسلام معاوية لأن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد
بشبهتهم ولأنهم بعد كشف الشبهة أصروا إصراراً واستكبروا استكباراً فإن قيل حرب
قولهم صح الخوارج أولى من المواظبة لأن الحكمة في نصب الإمام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما تحصل
بالقتال فقد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرط أن يحكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول
الله عليه السلام وأيضاً ورد النص في أهله والزوج بأن يبعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها
وعائشة منشئهم أن الله لو وجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله
ولا يجوز العدول عنه إلى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الأمر للوجوب وكون الفاء للتعقيب
أنه إنما أوجب القتال بعد إباء الإصلاح وهذا إصلاح فلا يعدل عنه إلى القتال ما لم يتعذر
فإن قيل قد اجمعوا أن الوقيعة في الصحابة كل ابتهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل
بدعة وضلالة وخروج عن مذهب أهل الحق والصحابة أنفسهم كانوا يتقاتلون باللسان ويتبرؤا وكذا

باللسان بما يكره وذكر فيهم قلنا صالحوا ولكنهم وما شغلهم في الكلام كانت مجرى حسن الخطاب
وتعويذ على قتله وقصداً إلى الرجوع إلى الحق ومقاتلتهم كانت لورعه التباين في العقود إلى الطاعة الشامل صح
والاضطجاع بوجه لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا إلا الخير والصلاح في الدين وأما اليوم فلا
معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بتعظيم الدين في أنفسهم وأموالهم في نصرة الحق المكرمين الباذلين صح
بصحبة خير البشر ومحبته قوله وأما نعرضهم بعد أن ما وقع بين الصحابة من المحاربات و
المشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره
على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد و
العناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل إلى اللذات والشهوات إذ ليس
كل صحابي معصوماً ولا كل من لقي النبي عم بالخير موسوماً إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول
الله عم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما يوجب التضليل
والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والأنصار والمبشرين بالثواب في دار القرار وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل
بيت النبي عم فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه
على الآراء إذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الأرض والسماء وتنهد منه الجبال
وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر
أو رضي أو سعى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى فإن قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز
اللعن على يزيد مع علمهم بأنه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحامياً عن
أن يرتقى إلى الأعلى فالأعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في أدعيتهم ويجري في أنديتهم
فرأى المعتنون بأمر الدين إلجام العوام بالكلية طريقاً إلى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث
لا تزل الأقدام عن السواء ولا تضل الأفهام بالأهواء وإلا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق
وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة
أهل الضلال وسد طريق لا يؤمن أن يجر إلى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية
المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الأحوال واشرأبت الأهوال وحيث
لا متسع ولا مجال والمشتكى إلى علام الغيب الكبير المتعال ثم مما يلحق
بباب الإمامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام وهما من أشراط الساعة

وقد ورد في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ويشبه ان يكون حديث نزول عيسى متواترا
اما خروج المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلعم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب
رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله صلعم يقول المهدي من عترتي من بيتي صح
اولاد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ
الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلعم
بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي من اهل بيتي
فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة
رضي الله عنها يخلق الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن
العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام
وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة
مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي عليه السلام ولان اختفاء امام
هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع الاختفاء عبث اذ هذا صح
المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان
ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليتمسك به الاولياء
وينتفع به الناس ولان اول الازمنة بالظهور هو هذا الزمان المملوء بالفتن فانه بانتظار
الى الانتهاء دولة والاجتماع مع النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والانطار واما
نزول عيسى عم فعن رسول الله صلعم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم
حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الى آخره وقال عم كيف انتم اذا نزل ابن
مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يتضح حاله مع امام الزمان من تقدم وروي في حديث صحيح انه قال
لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم
فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله لهذه الامة
فما يقال ان عيسى عم يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول
عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي صلعم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل
من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله عم لا مهدي الا عيسى ابن
مريم فلا يبعد ان يحمل على الدابة الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الا كاذب

الصحاح ومن حديث طويل في الملاحم انه ذكر الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال
يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامّهم فاذا رآه عدو الله
ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته الله صح
وفي هذا دليل على ان عيسى عم يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال عم ما بين خلق آدم الى قيام
الساعة امر اكبر من الدجال وقال عم ما من نبي الا قد انذر قومه الاعور الكذاب ثم قد وصفه وفصل
كثيرا من احواله وقال عم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه
حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها
خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال عم يتبع الدجال من امتي سبعون
الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر وقد جاء انه لكعب اليهود دامت الدعوة على ما قال عم
يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عم من ادركه منكم فليقرأ
عليه فواتح سورة الكهف فانها جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ
منه فوالله ان الرجل لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات
قوله وعمدة ذكر من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عم علينا
ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر
آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم
ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب خسف بالمشرق صح
وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عم ان اول الآيات خروجا
طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم
حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد
تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن
فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله
والشمس تجري لمستقر لها قال عليه السلام مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم
ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر الزنا ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال
ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال عليه السلام اذا ضيعت الامانة
القيم الواحد صح

ما ينتظر الساعة وقال عم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق
الى المغرب وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل
ببصرى وقال عم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة
وتكون الجمعة كاليوم واليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة يكون صح
الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر مثله في حديث
آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم
وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره كما رواه وبالجملة فالاحاديث في هذا
الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها
عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع
الشمس من مغربها يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها على خلاف ما ينبغي واول بعض من مغربها صح
العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والدابة بالكاشفة
للناس بفتنة الادراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم باندفاع
ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام
والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها وبحدوث الفتن العظام
الشاغلة لقلوب الانام عما يقع عليهم من الليالي والايام واما ياجوج وماجوج
فقبيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر
بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح منهم
من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه
كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يجرون القوم صالحين يقدمهم فيهلكون
زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم
السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا
فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس
قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه

غدا ان شاء الله تعالى فيعودون اليه وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون حتى يقدمهم بالشام وساقتهم بخراسان
فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على ان ياتوا مكة والمدينة وبيت
المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فتلقيهم في البحر فيرسل
مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض
هذه الاحاديث يشعر بان الامة في آخر الزمان شرار الخلق قليل الخير وقد قال النبي عم مثل امتي
مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره مثله قلنا ان الطائفة التي لا تزال ... على الحق
الى قيام الساعة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف كما دل على
ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين
عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال
ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا
يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيتمثل لهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلعم لا تقوم الساعة على
احد يقول الله الله واما آخر الزمان عند كثير الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند
الله واكثر ثوابا باعتبار ايقانهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات
وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعة في العلوم والمعارف وارشاد الطوائف
مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل
والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات
وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي عم واصحابه ونحو ذلك على ما قال عم خير القرون
قرب صح القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث فان قيل احاديث الساعة ما يشعر بانها [illegible]
تقوم قريبا كقوله انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة
كقوله صلعم تسألون عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة
ياتي عليها مائة سنة وكقوله صلعم لا ياتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وهذا كان سار فيها
ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب ما بيني وبين الساعة من مستقبل
الزمان بالاضافة الى الماضي كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة
انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عم من مات فقد قامت قيامته وقوله رحمه الله غرائب اللوح

[illegible] عنه وقد اشار الى الصغرى من ان نفس هذا الوبر كالامر حتى يقوم عليكم ساعتكم
وان الكلام في الغيبة الكبرى التي من آخر الكل و سوفهم الى الحجر على ان احد ... على
عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ما ذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من
الانبياء لم يمت اثنان في الارض الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم
الصلوة والسلام الحمد لله على التمام وللرسول افضل الصلوات والسلام

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب وتوفيقه على يد اضعف عباد الله واحوج
الى الملك العلام العبد الحقير محمد ... الاسلام
غفر الله له ولوالديه دار السلام